Вильгельм Вундт

ПРОБЛЕМЫ ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ

МОСКВА
АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ
2020

УДК 159.9
ББК 88
В89

W. Wundt

Die Völkerpsychologieprobleme

По изданию:

В. Вундт «Проблемы психологии народов», издательство «Космос». М., 1912.

Вундт В.
В 89 Проблемы психологии народов: Пер. с нем. — М.: Академический проект, 2020. — 136 с. — (Психологические технологии).

ISBN 978-5-8291-2701-5

В. Вундт считается основоположником экспериментального и культурно-исторического методов психологии.

Базовая работа Вундта — 10-томная «Психология народов». Главным проявлением «народного духа» он считал языковую деятельность (в отличие от языковой системы — предмета исследования лингвистов). Книга «Проблемы психологии народов» — краткое изложение исследовательской программы Вундта и введение в многотомную «Психологию народов».

Законы «психологии народов» — суть законы развития, а основа ее — три области, содержание которых «превышает объем индивидуального сознания: язык, мифы и обычаи». Вундта интересовало содержание «национального духа» (Volksgeist). Он подчеркивает генетический приоритет «национального духа» перед индивидуальным: «В истории человеческого общества первым звеном бывает не индивидуум, но именно сообщество их. Из племени, из круга родни путем постепенной индивидуализации выделяется самостоятельная индивидуальная личность, вопреки гипотезам рационалистического Просвещения, согласно которым индивидуумы отчасти под гнетом нужды, отчасти путем размышления соединились в общество».

Основным фактором при взаимодействиях в человеческом обществе Вундт считает процессы «общего творчества», «ассимиляции» и «диссимиляции», но до конца не раскрывает их природу.

УДК 159.9
ББК 88

ISBN 978-5-8291-2701-5

Предисловие автора

Первая из четырех статей, соединенных в одно целое в этом сборнике, представляет собой в несколько измененной форме вышедшую в 1886 г. программу, в которой я пытался дать отчет о задачах психологии народов, разрабатываемой по набросанному здесь плану. Она была напечатана в четвертом томе издаваемого мною журнала «Philosophische Studien» и перепечатывается в этом сборнике с некоторыми дополнениями и с заключительным отделом, служащим переходом к следующим докладам. Вторая и третья статьи представляют собой расширенную переработку критических возражений, из которых одно было напечатано в приложении к мюнхенской «Allgemeine Zeitung» за 1907 г., № 40, другое незадолго перед тем в «Indogermanische Forschungen», том 28. Обе работы имеют целью подвести под общие психологические точки зрения затронутые в этих возражениях вопросы, в особенности же разъясненный в третьей статье спор между индивидуалистической и коллективистической теориями общества. Четвертую статью, пожалуй, можно назвать апологией немецкой психологии против столь превозносимого в настоящее время в богословских кругах американско-английского прагматизма. Все четыре статьи, вместе взятые, имеют целью осветить общее отношение психологии народов к историческим на-

укам о духе путем анализа некоторых проблем языкове-дения и философии религии, являющихся в то же время основными проблемами психологии народов.

В. Вундт

Лейпциг, 1 февраля 1911 г.

Предисловие переводчика

В 1900 г. Вундт выпустил в свет первую часть своего капитального труда, Völkerpsychologie, — двухтомную психологию языка. Труд этот оказал большое влияние на языковедов и вызвал к жизни целую литературу, посвященную критике воззрений Вундта или дальнейшему их развитию. Такой выдающийся лингвист, как профессор Ф. Зелинский, говорит в своем критическом реферате этого произведения (В. Вундт и психология языка // Вопросы фил. и псих. Кн. 61 и 62), что в лице Вундта экспериментальная, прочная и богатая надеждами, психологическая система впервые пошла навстречу лингвистике. «При изучении этого труда читатель проникается и уважением и прямо благоговением к автору: здесь, чувствуется ему, достигнут предел человеческой энергии в области научного труда... С последнего достигнутого Вундтом пункта мне открылся новый горизонт понимания лингвистических явлений». Основная задача этого венчающего систему Вундта произведения — проложить путь к созданию психологии народов, служащей продолжением и дополнением индивидуальной психологии. Психология народов, как понимали ее Лацарус и Штейнталь, обоснователи этой новой научной отрасли, не выдерживает критики, т. к. основой ее служит несоединимое с понятием «души народа» *субстанциальное* учение о природе души. Знаменитый лингвист Герман Пауль справедливо возражал Лацарусу

и Штейнталю, говоря, что все психические процессы совершаются исключительно в душе индивидуальной. Ни «национальный дух» (Volksgeist или Volksseele) — понятие, зародившееся в недрах романтики, — ни его элементы не имеют, следовательно, конкретного бытия. «Устраним поэтому все абстракции»! Но тогда уничтожается и самая психология народов. С последним выводом Вундт не согласен. По его мнению, Герман Пауль сам недалеко ушел от гербартианства: понятие души и у него неразрывно связано с представлением о некотором субстанциальном единстве, об особом субстрате душевных явлений. Так как в психологии народов нет подобного субстрата, то «душа народа» и объявляется абстракцией, мифом. Но для эмпирической психологии душа — не что иное, как непосредственно данная связь психологических явлений. Лишь в таком эмпирическом значении и может психология народов пользоваться понятием «души», и с этой точки зрения понятие «национального духа» имеет столь же реальное значение, как и душа индивидуальная. Следовательно, только на почве отстаиваемого Вундтом *актуального*, а не субстанциального понимания природы души возможно обоснование психологии народов. Благодаря учению об актуальности души никто уже в настоящее время не станет понимать «национальный дух» наподобие подсознательной души или сверхдуши, в смысле бестелесной, независимо от индивидуумов пребывающей сущности.

Психология народов должна обнимать те психические явления, которые представляют собою продукты совместного существования и взаимодействия людей. Она не может, следовательно, захватывать те области, в которых сказывается преобладающее влияние личностей, например литературу. Исключая подобные области, находим, что объектом психологии народов будут служить *язык*, *мифы* (с зачатками религии) и *обычаи* (с зачатками морали). На почве такого понимания задач психологии народов Вундту удалось соединить в органическое целое и статьи, входящие в состав предлагае-

мого читателям сборника «Проблемы психологии народов», несмотря на то, что они написаны в разное время и по разным поводам. Первая статья отстаивает право психологии народов на существование и выясняет ее задачи и методы. Вторая трактует о древней труднейшей проблеме возникновения языка, Φύσει или θέσει возник он. Третья статья обсуждает ту же альтернативу, распространяя ее на все области общественной жизни: исходит ли духовная культура в ее первобытных зачатках, равно как и дальнейшая эволюция ее продуктов, из единого центра, может быть, даже от единого индивидуума, или же она обусловлена совместною жизнью человечества? Вопрос этот освещается с помощью конкретных, преимущественно опять-таки из анализа языка почерпнутых примеров. Наконец, последняя статья представляет собою апологию психологии народов против прагматизма Джемса и родственных ему течений в немецкой теологии. Психология народов, в противоположность индивидуализму прагматической философии религии, пытается, опираясь на этнологию и сравнительное изучение религий, выяснить общие условия тех или иных форм веры и культа. Оригинальна и интересна у Вундта критика «Многообразия религиозного опыта» Джемса.

«Проблемы психологии народов» могут, поэтому служить отличным введением в изучение трудного и объемистого основного труда Вундта по психологии языка, и дают читателю возможность впервые ориентироваться в трудных и спорных вопросах новой и интереснейшей — в силу связи со многими другими дисциплинами, особенно лингвистикой, — отрасли психологии.

Н. Самсонов

I

ЗАДАЧИ И МЕТОДЫ ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ

1. ЗАДАЧА ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ

Вполне понятно, что новые области знания или — если новой области в строгом смысле слова еще нет — новые формы научного исследования некоторое время должны бороться за свое существование; до известной степени это, может быть, даже полезно: таким образом вновь возникающая дисциплина получает могущественнейший толчок к тому, чтобы обеспечить свое положение приобретениями в области фактов и точнее уяснить себе свои задачи путем разграничения с близкими к ней областями знания, причем она умеряет слишком далеко идущие притязания и точнее отграничивает притязания правомерные.

Так, на протяжении XIX столетия мы наблюдали отделение сравнительной анатомии от зоологии, языковедения от филологии, антропологии от анатомическо-физиологических наук и от этнологии. Но и эти, уже признанные в настоящее время, области не везде вылились в законченную форму. Так, в изложении сравнительной анатомии по большей части все еще придерживаются методов зоологической системы. Как ни несомненным кажется объект исследования в языковедении, однако лингвисты далеко не единодушны во мнениях об отношении его к другим объектам исторического исследования. Наконец, антропология лишь с недавнего вре-

мени признала своей специфической областью естественную историю человека и неразрывно связанную с ней историю первобытного человека. Во всяком случае, все эти области знания располагают уже в настоящее время относительно обеспеченным достоянием. Если мнения относительно их значения и задачи еще могут колебаться, — зато едва ли уже возможно сомнение в их праве на существование и относительной самостоятельности.

Совершенно иначе обстоит дело с той наукой, название которой довольно часто упоминается, хотя не всегда с ним связывается ясное понятие, — с *психологией народов*. Уже с давнего времени объекты ее — культурное состояние, языки, нравы, религиозные представления — не только являются задачей особых научных отраслей, как-то: истории культуры и нравов, языковедения и философии религии, — но вместе с тем чувствуется уже давно потребность исследовать эти объекты в их общем отношении к природе человека, почему они по большей части и входят, как составная часть, в *антропологические* исследования. В особенности *Причард* в своем устаревшем в настоящее время, но сделавшем в свое время эпоху в антропологии сочинении[1] обратил должное внимание на психические отличия рас и народов. Но т. к. антропология исследует эти отличия лишь в их генеалогическом и этнографическом значении, то при этом упускается из виду *единственная* точка зрения, с которой можно рассматривать все психические явления, связанные с совместной жизнью людей, — *психологическая*. А т. к. задачей психологии является описание данных состояний индивидуального сознания и объяснение связи его элементов и стадий развития, то и аналогичное генетическое и причинное исследование фактов, предполагающих для своего развития духовные взаимоотношения, существующие в человеческом обще-

[1] Researches into the physical history of mankind, по-немецки издал с 3-го англ. изд. Рудольф Вагнер: «Naturgeschichte des Menschen», Leipzig, 1840–1848.

стве, несомненно, также должно рассматриваться, как объект психологического исследования.

Действительно, *Лацарус* и *Штейнталь* противопоставили в этом смысле *индивидуальной психологии — психологию народов*. Она должна была служить дополнением и необходимым продолжением индивидуальной психологии и, следовательно, лишь в связи с нею исчерпывать вполне задачу психологического исследования. Но т. к. все отдельные области знания, проблемы которых при этом вторично затрагивает психология народов, — языковедение, мифология, история культуры в ее различных разветвлениях — уже сами давно старались выяснить психологические условия развития, то отношение психологии народов к этим отдельным дисциплинам становится до известной степени спорным, и возникает сомнение, не позаботились ли уже раньше другие о всестороннем разрешении той задачи, которую она себе ставит. Чтобы взвесить основательность этого сомнения, присмотримся прежде всего поближе к программе, предпосланной Лацарусом и Штейнталем, их специально психологии народов посвященному, журналу: «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft»[1].

В самом деле, программа так обширна, как только можно: объектом этой будущей науки должны служить не только язык, мифы, религия и нравы, но также искусство и наука, развитие культуры в общем и в ее отдельных разветвлениях, даже исторические судьбы и гибель отдельных народов, равно как и история всего человечества. Но вся область исследования должна разделяться на две части: абстрактную, которая пытается разъяснить общие условия и законы «национального духа» (Volksgeist), оставляя в стороне отдельные народы и их историю, и конкретную, задача которой — дать характеристику духа отдельных народов и их особые формы развития. Вся область психологии народов распа-

[1] В первом томе этого журнала. 1860. С. 1–73.

дается, таким образом, на «*историческую психологию народов*» (Völkergeschichtliche Psychologie) и «*психологическую этнологию*» (Psychologiche Ethnologie).

Лацарус и Штейнталь отнюдь не просмотрели тех возражений, которые прежде всего могут прийти в голову по поводу этой программы. Прежде всего они восстают против утверждения, что проблемы, выставляемые психологией народов, уже нашли свое разрешение в истории и ее отдельных разветвлениях: хотя предмет психологии народов и истории в ее различных отраслях один и тот же, однако метод исследования различен. История человечества — «изображение прошлой действительности в царстве духа», она отказывается от установки законов, управляющих историческими событиями. Подобно тому как описательная естественная история нуждается в дополнении объясняющего природоведения — физики, химии и физиологии, так и история, в смысле своего рода естественной истории духа, нуждается в дополнении со стороны физиологии исторической жизни человечества, а это как раз — психология народов. Поскольку историки, в особенности историки культуры, филологи, языковеды пытаются достичь психологического понимания исследуемых ими фактов, они дают ценные предварительные работы; но всегда еще остается при этом неразъясненной задача выяснения общих законов, управляющих приобретенными таким образом фактами, а это дело уже психологии народов.

Эти рассуждения, имеющие целью защитить право на существование психологии народов и ее самостоятельность, в свою очередь весьма легко наводят на возражения. Едва ли представители истории и различных других наук о духе удовольствуются уделенной им в подобном рассуждении ролью: в сущности, она сведена ведь к тому, что историки должны служить будущей психологии народов и работать на нее. На деле же это, предложенное с целью обеспечить за психологией народов особую область, разделение труда не соответствует действительным условиям научной работы. Конечно, всякая исто-

рия, если угодно, представляет собой «изображение прошлой действительности в царстве духа». Но такое изображение отнюдь не может отказаться от причинного объяснения событий. Всякая историческая дисциплина стремится поэтому, наряду с возможно широким захватом внешних побочных условий, к психологическому объяснению. Конечно, вполне возможно сомнение в том, удастся ли когда-либо найти «законы исторических событий» в смысле законов естествознания. Но если бы это было возможно, историк, конечно, никогда не отказался бы от своего права вывести их из возможно широкого знания самих исследуемых им фактов. Сравнение с естественной историей не выдерживает критики уже потому, что противопоставление чисто описательной и объяснительной обработки того же самого объекта или состояния не считается в настоящее время правильным, пожалуй что, ни одним из естествоиспытателей. Зоология, ботаника, минералогия не менее, чем физика, химия и физиология, стремятся объяснить объекты своего исследования и, насколько возможно, понять их в их причинных отношениях. Различие между этими науками заключается скорее же в том, что зоология, ботаника, минералогия имеют дело с познанием *отдельных объектов природы* в их взаимной связи, а физика, химия и физиология — с познанием *общих процессов природы*. С этими более абстрактными дисциплинами можно до известной степени сопоставить общее языковедение, сравнительную мифологию или всеобщую историю, а с более конкретными дисциплинами — зоологией, ботаникой, минералогией — систематическое исследование отдельных языков, отдельных мифологических циклов и историю отдельных народов. Но здесь сейчас же приходит на ум возражение, что столь различные по своему характеру области, в сущности, совсем не допускают сравнения между собою, т. к. возникают и развиваются они в совершенно различных условиях.

В особенности ясно проявляется это, в данном случае, в несравненно более тесной связи общих дисциплин

со специальными в науках о духе. Эволюция отдельных языков, мифологических циклов и история отдельных народов являются столь неотъемлемыми составными частями общего языковедения, мифологии и истории, что общие и конкретные дисциплины предполагают друг друга, причем абстрактные дисциплины в особенности зависят от конкретных. Можно быть хорошим физиком или физиологом, не обладая особенно глубокими познаниями в минералогии и зоологии, но конкретные области здесь требуют знания общего. Напротив, нельзя изучать общее языковедение, всеобщую историю без основательного знакомства с отдельными языками и отдельными историческими эпохами — здесь скорее возможен даже обратный случай: исследование частного до известной степени не нуждается в фундаменте общего. В развитии душевной жизни частное, единичное несравненно более непосредственным образом является составною частью целого, чем в природе. Природа распадается на множество объектов, которые, наряду с общими законами их возникновения и распадения, и должны служить объектами самостоятельного исследования, духовное же развитие в каждой из главных своих областей постоянно разлагается лишь на большое число частичных процессов развития, образующих интегрирующие составные части целого. Поэтому и объект, и способ исследования остаются теми же самыми как в отдельных областях, так и в общих, основывающихся на них науках. Неудовлетворительное уже с точки зрения естественных наук противоположение чисто описательного и объяснительного исследования явлений в науках о духе совершенно, таким образом, не выдерживает критики. Где дело идет не о различном содержании, но лишь об ином объеме исследуемых объектов, там не может уже быть и речи о различии главнейших методов или общих задач. Общая задача всюду заключается не просто в описании фактов, но в то же время и в указании их связи и, насколько это в каждом данном случае возможно, в их психологической интерпретации. К какой бы области,

следовательно, ни приступила со своим исследованием психология народов, всюду она находит, что ее функции уже выполняются отдельными дисциплинами.

Тем не менее можно полагать, что в *одном* отношении остается еще пробел, требующий заполнения путем особенно тонкого и глубокого исследования. Каждая из отдельных исторических наук прослеживает исторический процесс лишь в *одном* направлении душевной жизни. Так, язык, мифы, искусство, наука, государственное устройство и внешние судьбы народов представляют собою отдельные объекты различных исторических наук. Но разве не ясна необходимость собрать эти отдельные лучи духовной жизни как бы в едином фокусе, еще раз сделать результаты всех отдельных процессов развития предметом объединяющего и сравнивающего их исторического исследования? Действительно, уже с давних пор эта проблема привлекала внимание многих исследователей. Отчасти сами представители всеобщей истории почувствовали потребность включить в свое изложение исторических событий различные моменты культуры и нравов. В особенности же считали всегда такого рода всеобъемлющее исследование истинной задачей *философии истории*. И Лацарус и Штейнталь отнюдь не просмотрели тесной связи предложенной ими программы психологии народов с философией истории; но дело в том, что, по их мнению, в философии истории всегда пытались дать до сих пор лишь сжатое, резонирующее изображение духовного содержания, своего рода квинтэссенцию истории, и никогда не обращали внимания на законы исторического развития[1]. Не думаю, чтобы этот упрек был справедлив в столь общей форме. Как *Гердер*, так и *Гегель*, о которых мы прежде всего должны вспомнить, когда речь заходит о философии истории, пытались указать определенные законы развития в общем ходе истории. Если они, на современный наш взгляд, и не

---

[1] Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, B. 1, 20.

пришли к удовлетворительному результату, то причина этого крылась не в том, что они не предприняли попытки обобщить законы, но в несовершенстве или нецелесообразности примененных ими вспомогательных средств и методов, т. е. в тех условиях, которые, в сущности, всякой попытке в этой столь трудной области придают более или менее преходящий характер. Если, с другой стороны, ни Гердер, ни Гегель не стремились, в частности, к тому, чтобы установить чисто *психологические* законы исторического развития, то в этом они, пожалуй, были правы, т. к. психические силы все же являют собою лишь *один* из элементов, которые нужно учесть для причинного объяснения в истории: помимо психических сил в историческом процессе играет значительную роль очень подчеркнутое уже Гердером и слишком игнорируемое Гегелем влияние природы и многочисленные внешние влияния, возникающие вместе с культурой.

2. Программа исторической науки о принципах

Но должны ли мы ввиду вышеизложенных сомнений вообще отрицать право психологии народов на существование? Принадлежат ли ее проблемы, как это может показаться после изложенных выше разъяснений, всецело другим областям знания, так что для нее уже не остается самостоятельной задачи? Такое заключение, действительно, было сделано. В особенности подчеркнул его *Герман Пауль* в своем почтенном и важном труде «Prinzipien der Sprachgeschichte». Однако он приходит к этому взгляду, отправляясь от точек зрения, несколько отличающихся от развитых выше.

Пауль исходит в своих разъяснениях из деления всех наук на *науки о законах* и на *исторические науки*[1]. Первые распадаются на *естествознание* и *психологию*, последние — на *исторические науки о природе* и на *исторические науки о культуре*. Наукам о законах совершенно чуждо понятие развития, оно даже несоединимо с понятием этих наук; напротив, в исторических науках понятие развития господствует над всем. Этот антагонизм между обеими областями требует примирения в третьей, стоящей между ними области, в науке философии истории или в *науке о принципах*. То, что Лацарус и Штейнталь считали задачей психологии народов, по Паулю, как раз будет задачей науки о принципах, которая, по его мнению, дает столько разветвлений, сколько существует до известной степени отграниченных друг от друга областей исторического развития. Поэтому все усилия этих наук о принципах должны быть направлены на выяснение того, как при условии *постоянных* сил и

[1] В основу нашего изложения положено главным образом введение ко второму изданию труда Пауля, Halle, 1886. Впрочем, первое издание 1880 г. во всем существенном совпадает со вторым. То же можно сказать и о вышедшем в 1909 г. четвертом издании.

отношений возможно, тем не менее, развитие. Так как существуют лишь индивидуальные души, то, по мнению Пауля, возможна лишь индивидуальная психология. В связанном с человеческим обществом культурном развитии не могут освободиться никакие силы, не существовавшие уже раньше в отдельной душе, поэтому и в развитии культуры не может быть никаких законов, которые уже не действовали бы в отдельной душе.

Конечно, уже Лацарус и Штейнталь не упустили из виду возможность этого последнего, основанного на отрицании существования мифологической «души народа», возражения. И по их мнению, «φυχή народа»[1], в собственном смысле этого слова, — немыслима. Но и для индивидуальной психологии — так сейчас же отвергается это само собою возникающее возражение — «познание души, т. е. ее субстанции или качества, отнюдь не является целью, и даже не представляет собой существенной стороны в ее задаче». Задача психологии скорее в «изображении психического процесса или прогресса, следовательно, в открытии законов, по которым совершается всякая внутренняя деятельность человека, и разъяснении причин и условий всякого прогресса и всякого повышения в этой деятельности». Поэтому психология называется также у Лацаруса и Штейнталя «наукой о духе», тогда как «наука о душе» будет скорее же частью метафизики или натурфилософии, поскольку под «душою» мы будем понимать сущность или субстанцию души, а под «духом» — деятельность души и ее законы. В этом смысле можно говорить если не о душе народов, то, во всяком случае, *о духе народов* (Volksgeist), совершенно так же, как мы говорим об индивидуальном духе, и психология народов может развиваться наряду с индивидуальной психологией с равным правом на существование[2].

[1] Душа народа (*греч.*).

[2] Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, B. 1, 28 и следующ.

Редко кто-либо из приверженцев субстанциального понятия о душе с большею несомненностью признавал полную непригодность его для психологического объяснения, чем это сказывается в приведенных выше цитатах из обоих гербартианцев. В особенности замечательно, что вопрос о субстанции души перенесен из психологии в натурфилософию, которая действительно является истинным источником этого понятия; при этом несомненно, что натурфилософия образовала его не ради собственных нужд, но ради мнимой услуги психологии. Если же отклонить эту помощь, как мы видели выше у Лацаруса и Штейнталя, то непонятным становится, какое вообще значение должно иметь это понятие[1]. Во всяком случае, в учении о душе ясно сказывается еще влияние метафизических точек зрения. Лацарус и Штейнталь фактически отреклись от основной предпосылки Гербарта, и лишь благодаря этому стало для них возможным прийти к идее психологии народов. Герман Пауль возвращается к точному толкованию Гербарта, и т. к., согласно этому пониманию, возможна лишь индивидуальная психология, то он вполне последовательно отрицает право психологии народов на существование. Замечательно, однако, то, что Лацарус и Штейнталь, отрекаясь в принципе от основной точки зрения Гербарта, придерживаются тем не менее отдельных его предпосылок: хотя они и говорят о процессах развития также и в индивидуальной душе, тем не менее в основе всех их объяснений лежит гербартианская идея механизма представлений, в сущности, исключающего всякое развитие. Если все психические процессы, от самых низших до самых высших, основываются на однообразном повторении той же самой механики представлений, то условия всякого развития последовательным образом разложатся на внешние случайные взаимодействия с окружающей природой. Так и сам Гербарт, совершенно в духе основной своей предпосылки, допускал, что

[1] Сравни мою Logik 3, III, 243 ff.

различие между человеком и животным в конце концов основывается на различии физической организации и на тех обратных воздействиях, которые она оказывает на душу. Нигде с большей ясностью не проглядывает бессознательный материализм, лежащий в основе всей метафизики души. И в этом пункте Пауль остается верным гербартианской метафизике. Психология, согласно Паулю, — «наука о законах»; поэтому понятие развития чуждо ей. Находимые ею абстрактные законы предшествуют всякому духовному развитию: развитие всегда является позднейшим продуктом *культуры*, т. е. взаимодействия этих законов духовной жизни с внешними материальными условиями и влияниями. Но рассмотрение продуктов этого взаимодействия — дело *исторического* исследования.

Однако и Пауль не может не признать, вместе с Лацарусом и Штейнталем, что законы душевной жизни — в установке которых и заключается задача психологии, как науки о законах — должны заимствоваться не из понятия души, привнесенного со стороны, но из самого внутреннего опыта. Но тогда истинным объектом психологии будут, как это признали уже Лацарус с Штейнталем, в сущности, *данные состояния сознания*. Душа при этом будет уже не сущностью, находящейся вне этих данных душевных переживаний, но самыми этими переживаниями; другими словами: различение между душою и духом, которое и без того уже перенесло понятие души из психологии в метафизику или даже в натурфилософию, в психологии совершенно лишено объекта. Если она и называет, согласно традиционному словоупотреблению, объект своего исследования душою, то под этим словом подразумевается лишь совокупность всех внутренних переживаний. Многие из этих переживаний, несомненно, общи большому числу индивидуумов; мало того, для многих продуктов душевной жизни, например языка, мифических представлений, эта общность является прямо-таки жизненным условием их существования. Почему бы, в таком случае, не рас-

сматривать с точки зрения актуального понятия о душе эти общие образования представлений, чувствования и стремления, как содержание *души народа*, на том же основании, на котором мы рассматриваем наши собственные представления и душевные движения как содержание нашей индивидуальной души; и почему этой «душе народа» мы должны приписывать меньшую реальность, чем нашей собственной душе?

Конечно, на это можно возразить, что душа народа всегда состоит все же из единичных душ, причастных ей; она — ничто вне последних, и все, что она порождает, приводит нас с необходимостью назад, к свойствам и силам индивидуальной души. Но если, как это само собою разумеется, *предварительные условия всего*, что порождается известным составным целым, уже должны содержаться в его членах, однако этим отнюдь не утверждается еще, что все продукты, создаваемые составным целым, вполне объяснимы из предварительных его условий. Скорее же можно ожидать, что совместная жизнь многих одинаковых по организации индивидуумов и вытекающее из этой жизни взаимодействие их между собою должны, как вновь превходящее условие, порождать и новые явления с своеобразными законами. Хотя эти законы никогда не могут противоречить законам индивидуального сознания, однако они отнюдь не содержатся, благодаря этому, в последних, совершенно так же, как и законы обмена веществ, например, в организмах не содержатся в общих законах сродства тел.

В психологической области к этому присоединяется еще тот своеобразный момент, что реальность души народа для нашего наблюдения является столь же изначальной, как и реальность индивидуальных душ, почему индивидуум не только принимает участие в функциях общества, но в еще большей, может быть, степени зависит от развития той среды, к которой он принадлежит. Так, например, логические сочетания представлений относятся уже к области индивидуально-психологического исследования. Но ясно вместе с тем, что язык и

связанное с эволюцией его развитие мышления оказывают столь сильное влияние на логические сочетания представлений индивидуума, что все попытки отвлечься от этого влияния при исследовании индивидуального сознания должны остаться тщетными. Поэтому, если мы будем придерживаться лишь фактов и отбросим совершенно бесполезные для исследования метафизические гипотезы, то психология народов вполне удержит за собою свое право на существование. Хотя обсуждаемые в ней проблемы, в общем, и предполагают индивидуальную психологию, однако и психология народов во многих отношениях, в особенности при анализе сложных душевных процессов, может оказывать влияние на объяснение индивидуальных состояний сознания.

По-видимому, однако, не только указанный метафизический предрассудок преграждает путь признанию новой психологической дисциплины: Пауль приводит в защиту своего мнения еще два фактических основания. Во-первых, всякое взаимодействие индивидуумов, следовательно и всякая культура, обусловлены в то же время и *физическими* влияниями; поэтому культурно-исторические области не могут быть объектами чисто психологического, только на душевные процессы направленного, исследования. Во-вторых, всякая история культуры представляет собою *развитие*, психология же — *наука о законах*, цель ее лишь установить однообразно на всех ступенях развития действующие законы, а не проследить и даже вывести самое развитие.

Однако я не могу признать основательными и оба эти возражения, т. к., по моему мнению, они опираются на ложное понятие о психологии. Прежде всего такая психология должна установить законы душевной жизни как таковые, т. е. независимо от каких-либо влияний физической среды. Но существуют ли совершенно независимые от физических влияний душевные явления, которые можно было бы понять в их причинной связи помимо всякого отношения к физической среде? Наша душевная жизнь, от простых ощущений органов чувств

и восприятий до наиболее сложных мыслительных процессов, связана с теми отношениями к физической организации, которые мы, оставаясь на почве эмпирического психологического исследования, должны понимать как физические влияния в том же смысле, в каком мы пытаемся свести, например, культурное развитие в его различных разветвлениях к взаимоотношению психики с внешними природными условиями жизни. Механика души — трактующая представления как воображаемые сущности, подчиненные совершенно независящим от физических влияний законам движения и задержки — представляет собою совершенно трансцендентную дисциплину, не имеющую ничего, кроме названия, общего с действительной психологией, стремящейся понять данные душевные состояния в их условиях и взаимоотношении.

Это же понятие мнимой механики души — относящееся к действительной психологии так же, как метафизические воздушные замки, изображающие мир в себе, к действительному природоведению — делает для нас понятным и второе возражение: психология — «наука о законах»; поэтому понятие развития не только чуждо психологии, но даже находится с ней в противоречии. Конечно, с тем понятием о душе, которое служит этому психологическому учению как бы мишурным украшением, понятие о развитии может находиться в противоречии. Но противоречит ли оно также действительной душевной жизни, как она дана нам в неискаженном психологическими гипотезами виде в фактах индивидуального сознания? Не будет ли здесь все опять-таки развитием, начиная с простейших восприятий органов чувств и кончая возникновением наиболее сложных эмоциональных и мыслительных процессов? Если и психология, насколько это для нее осуществимо, должна свести эти явления к законам, то во всяком случае не путем абстракции этих законов от фактов самого духовного развития. Никогда не должны мы забывать, что «законы», устанавливаемые относительно какой-либо области фактов, сохраняют

свое значение, лишь пока они действительно приводят эти факты в объясняющую связь. Законы, не удовлетворяющие этому требованию, не помогают познанию, но тормозят его. Но есть ли более значительный факт как в индивидуальной, так и в общей душевной жизни, чем именно факт развития?

И в этом случае, как это вообще часто бывает, правильному пониманию предмета, по моему мнению, помешало применение неидущих к делу аналогий. Рассматривая механику и абстрактную физику как образец, которому должна подражать всякая объяснительная наука, забывают о различии условий обеих областей знания. Если психологию и можно вообще сравнивать в методологическом отношении с какой-либо естественно-научной дисциплиной, то прежде всего, конечно, с физиологией (поскольку же речь идет о психологии человека — с физиологией человека), а не с механикой и абстрактной физикой, возникшими из исследования наиболее общих и совершенно неизменных свойств материального мира. Ведь ни один физиолог не согласится с тем, что вопрос о развитии жизни и жизненных функций не подлежит суду физиологии, и что физиология не должна, в конце концов, открыть «законы», объясняющие нам это развитие. Если это положение бесспорно в физиологии, то тем более, по моему мнению, оно имеет значение и для психологии. При исследовании физиологических процессов, во многих случаях, когда дело идет лишь о понимании механических или химических процессов в организме, все же можно отвлечься от вопроса о генезисе. В психологической же области все как раз втянуто в поток того никогда не успокаивающегося духовного становления, которое, хотя и может принять иные формы в области исторических явлений, однако и здесь в основах своих остается тождественным с индивидуальной духовной эволюцией, ибо всякое историческое развитие берет свой источник в основных фактах духовной эволюции, проявляющихся и в индивидуальной жизни. Если, следовательно, когда-либо удастся в этой области

подвести факты под законы, последние никогда не будут в состоянии удовлетворить нас, если сами они не будут по большей части носить характер *законов развития*.

Психология поступает при этом не иначе, чем всякая другая наука о духе. И языковедение, несмотря на то что объект ее непрестанно изменяется в потоке исторического развития, отнюдь не отказывается от формулировки эмпирических законов. Для сущности дела неважно при этом, распространяются ли подобные обобщения на более узкую или более широкую область. Важно то, что эмпирические законы, находимые естествознанием, в последней инстанции — как все в совокупности, так и отдельно взятые — являются законами развития. Законы перехода звуков, например, устанавливают, как звуковой состав одного языка или группы языков изменяется с течением времени. Законы образования форм устанавливают, как сложились формы речи и какие видоизменения они претерпели. Если психология обозначает известную закономерность в душевных явлениях как «законы», не дающие непосредственного познания данного момента в течении душевных процессов, то законы эти, в сущности, представляют собой лишь кажущиеся исключения. Дело обстоит в этом случае так же, как и при установке законов грамматики, когда отвлекаются от изменений звуков речи и форм, чтобы представить организм данного языка в определенном, принимаемом за неизменное, состоянии, или так же, как при установке тех законов физиологии, в основу которых кладутся исключительно в развитом человеческом организме данные условия жизни. Так, законы ассоциаций и апперцепции для определенной ступени развития сознания приобретают в известной мере общезначимость. Но самая эта ступень представляет собою звено в длинной цепи процессов развития, и психологическое понимание законов, имеющих для нее значение, всегда предполагает знакомство с низшими формами душевных явлений, из которых развились их более высокие формы.

Душевная жизнь в сознании человека иная, чем в сознании высших животных; отчасти даже психика культурного человека отличается от психики дикаря. И совершенно тщетны были бы надежды на то, что когда-нибудь нам удастся вполне подвести душевные явления высшей ступени развития под те же «законы», которым подчинена психика на низшей ступени эволюции. Тем не менее, между обеими ступенями развития существует тесная связь, которая и помимо всяких допущений генеалогического характера ставит пред нами задачу рассмотрения законов высшей ступени развития душевной жизни, в известном смысле как продукта эволюции низшей ступени. Все духовные явления втянуты в тот поток исторической эволюции, в котором прошлое, хотя и содержит в себе задатки развития законов, пригодных для будущего, однако эти законы никогда не могут быть исчерпывающим образом предопределены прошлым. Поэтому в каждый данный момент можно, в крайнем случае, предсказать *направление* будущего развития, но никогда не самое развитие. Главнейшая причина этого лежит в том, что уже при развитии общих функций сознания, наряду с благоприятными для этого развития условиями, содержащимися в самых фактах психической жизни, важную роль играет всегда влияние внешних условий окружающей среды. Эта зависимость развития психики от окружающей природы делает неприемлемой фикцией допущение психологических законов, предшествующих всякому отношению к физической организации и обращающих последнюю разве лишь в средство для достижения своих целей. Психология всюду имеет дело с процессами развития, которые, подобно всем духовным процессам, связаны с многочисленными внешними отношениями и с отношением к своему собственному телу. Поэтому в психологии так же невозможно установить законы душевной жизни в их абстракции от всех этих отношений, как и во всякой другой области исторического развития. Только в том случае, если мы допустим понятие «закон» не в принятом во всех эмпи-

рических науках смысле абстрактного обобщения известных закономерных явлений в опыте, но придадим ему значение выведенной из метафизических предпосылок нормы, которой действительность по каким-либо основаниям должна подчиняться a priori[1], — лишь в этом случае «законы» могут принять вид таких вне всяких условий времени и внешних условий стоящих норм. Но такие, не выведенные непосредственно из предмета психологии, а привнесенные в нее из чуждой области, законы до сих пор всегда оказывались непригодными для объяснения душевных явлений, хотя не было, как это само собою разумеется, недостатка в попытках искусственным образом связать их с фактами. Но если бы даже подобная попытка и удалась, все же эти мнимые законы оставили бы незатронутой как раз главную проблему психологии — вопрос о развитии психики.

[1] То есть изначально.

3. Главные области психологии народов

По-видимому, конечным результатом наших рассуждений будет, все-таки, полная неуверенность наша в ответе на вопрос, что собственно нужно считать истинной задачей психологии народов. С одной стороны, нельзя не признать, что программа, предложенная Лацарусом и Штейнталем, неприемлема. Допущенное ими полное разграничение описания и объяснения не оправдывается ни в одной науке, и требуемая ими новая дисциплина, куда ни обратится, всюду находит все места занятыми. С другой стороны, нельзя, однако, согласиться с возражениями против права психологии народов на существование, почерпнутыми из понятия индивидуальной психологии и ее задач. Индивидуум не менее, чем какая-либо группа или общество, зависит от внешних влияний и от процесса исторического развития; поэтому одной из главных задач психологии навсегда останется исследование взаимодействия индивидуума со средой и выяснение процесса развития. Если мы оставим в стороне непригодное для эмпирического исследования метафизическое понятие о душе и связанную с ним фикцию о «законах» и будем понимать под «душою» лишь совокупное содержание душевных переживаний, а под психическими законами — замечаемую в этих переживаниях закономерность, то «душа народа» будет столь же приемлемым и даже необходимым объектом психологического исследования, как и индивидуальная душа. А так как закономерность заметна и в тех душевных процессах, которые связаны с взаимодействием и взаимоотношением индивидуумов, то психология народов с неменьшим, чем индивидуальная психология, правом может притязать на звание «науки о законах».

При таких условиях можно допустить, что предложенная Лацарусом и Штейнталем программа психоло-

гии народов неприемлема не потому, что вообще не существует такой науки с самостоятельной программой, но в силу слишком широкого объема программы и несовершенного отграничения задачи этой новой дисциплины.

В самом деле, в последнем отношении справедливые возражения вызывает уже формулировка задачи *специальной* или *конкретной* части психологии народов. Она должна исследовать «действительно существующий национальный дух того или другого народа (Volksgeister) и специальные формы развития каждого из них», следовательно, дать психологическое описание и характеристику отдельных народов. Но такое предприятие является истинной задачей *этнологии*, которая с полным правом стремится к одновременному изображению физических и психических свойств того или другого народа в их взаимном отношении и в их зависимости от природы и истории. Конечно, временное выделение психологической части этого исследования может быть полезным в интересах разделения труда. Но никогда нельзя допустить в данном случае принципиального разделения, и даже те исследователи, которые работали преимущественно в области психологической этнологии, положительно высказались против такого разделения[1]. Правда, этнология прежде всего может доставить материал для общей характеристики психических свойств человека, почему она, во всяком случае, является важной вспомогательной дисциплиной для психологии народов, — однако соответствующей ей общей дисциплиной будет не психология народов, а *антропология*. Но и антропология занимает среднее место между физиологическим и психологическим исследованием человека, т. к. она, в качестве естественной истории человека, рассматривает его одновременно в его физических и духовных качествах.

---

[1] В особенности укажем здесь Теодора Вайтца в его «Anthropologie der Naturvölker». Работы Эдуарда Бернета Тэйлора, Дж.Г. Фрэзера и других, как более сравнительного характера, относятся скорее к психологии народов в собственном смысле слова.

Если мы выделим эти этнологические и антропологические проблемы, то все же в том, что, по Лацарусу и Штейнталю, составляет содержание общей части психологии народов, останутся еще такие области, которые, как мне кажется, должны быть исключены, по крайней мере из основных, общих ее исследований. Прежде всего сюда относится *всеобщая история*. Психология является для нее важным вспомогательным средством, т. к. психологическая интерпретация необходима для всякого более глубокого проникновения в связь исторических событий. Напротив, история, взятая сама по себе, ни в коем случае не может быть — в силу сложной природы исторических процессов — причислена к основным областям психологии народов. Исторические судьбы отдельного народа имеют столь своеобразный характер, что допускают лишь аналогии между различными эпохами, а не наведение общезначимых психологических законов развития. При исследовании в области всеобщей истории духовные мотивы сочетаются, напротив, с массой естественно-исторических и социологических условий, далеко выходящих за сферу задач психологического анализа, т. к. все эти элементы, взятые в целом, стремятся перейти уже в *философское* исследование. Поэтому всегда и во всех попытках формулировать общие законы исторического развития последние, независимо от степени удачности их формулировки, в силу внутренней необходимости, носят характер *философских* принципов. В тех случаях, когда в установке этих законов принимает участие и психология народов, — что неизбежно, если мы не хотим, чтобы философия история пошла по ложному пути умозрительных конструкций, — обсуждению будут подлежать непременно *частные проблемы*. Так, проблемы выяснения законов эволюции общества, обычаев и права, искусства, религии и т. д. прежде всего относятся к психологии народов и затем уже в более общей связи — к философии истории. Но предметом рассмотрения со стороны психологии народов эти отдельные процессы развития становятся лишь поскольку в

них — в силу общих всем народам свойств человеческой природы — проявляются совпадающие, по существу, черты. Это приложимо прежде всего к *начальному периоду* общественной жизни, тогда как на позднейших ступенях развития, вместе с ростом внешних и внутренних частных влияний, разнообразие процессов эволюции все более и более оттесняет общезначимые психические мотивы и заставляет их растворяться в совокупности исторических условий; поэтому всеобщая история и психология народов соприкасаются лишь в том смысле, что обе эти дисциплины должны соединиться друг с другом, чтобы достигнуть философского исследования исторического человечества.

Напротив, существенно уклоняется, в общем, от эволюции в истории развитие *искусства* и *науки*.

Искусство в своих начатках не представляет собою самостоятельной области общественной жизни; оно настолько тесно еще сливается в первоначальном периоде развития с мифами и обычаями, что отграничить его от них возможно лишь по общим формам, а не по основным мотивам его возникновения и первоначальной эволюции. Если наряду с внешними природными условиями и существуют технические и рано уже самостоятельные эстетические мотивы, определяющие художественное творчество, то сами они отчасти из потребности в мифологии, которая должна объективироваться в мимических и пластических представлениях или в песне и повествовании, чтобы достигнуть самобытного развития. И наука первоначально совершенно сливается с мифологическим мышлением, и оно долго еще воздействует на нее. Еще более продолжительное время остается, наконец, связанной с мифами третья область общественной жизни — *религия*, почему проблема развития ее из мифологии является вообще одной из важнейших проблем психологии народов, совпадающей в то же время вполне с проблемой развития самой мифологии. Всем этим трем областям обще то, что с момента их выделения из мифов и обычаев и начала самостоятельного существования от-

дельная личность решительнее начинает воздействовать на общее развитие, и в то же время все более резко начинают проявляться отличительные, характерные признаки отдельных циклов эволюции. Вместе с тем и исследования, относящиеся специально к психологии народов, выделяются из общего исторического исследования. Но т. к. и в психологии народов нет недостатка в общих мотивах, которые по большей части можно рассматривать как прямое продолжение действующих в начальном периоде духовного развития человечества сил, то перед этой новой дисциплиной вырастает новая задача — указать пути, по которым можно перейти к этим историческим дифференциациям общего духовного развития. Здесь психология народов опять-таки соприкасается поэтому, с одной стороны, с эстетикой и философией религии, с другой — с философией истории.

Согласно с этим, остаются, в конце концов, *три* большие области, требующие, по-видимому, специального психологического исследования, — три области, которые — ввиду того, что их содержание превышает объем индивидуального сознания — в то же время обнимают три основные проблемы психологии народов: *язык*, *мифы* и *обычаи*.

Конечно, и эти три области прежде всего являются объектами чисто исторического исследования, и психологическое объяснение в этом исследовании, как и во всякой истории, принимается во внимание лишь как вспомогательное средство интерпретации. Но от истории в собственном смысле слова эти три области отличаются *общезначимым* характером определенных духовных процессов развития, проявляющихся в них. Однако отнюдь не во всех фактах проявляется этот характер: каждый язык, каждый национальный мифологический цикл и эволюция обычаев находятся в зависимости от своеобразных, несводимых ни к каким общезначимым правилам, условий. Но наряду с проявлением этого своеобразного характера, присущего им, как и всякому историческому процессу, они подчиняются, в отличие

от продуктов исторического развития в тесном смысле этого слова, *общим духовным законам развития*.

Причина этого явления лежит в том, что эволюция этих общих всему человечеству созданий его творческого духа основывается на общности духовных сил, проявления которых также поэтому согласуются в известных общих чертах. В истории аналогичное отношение наблюдается лишь в известных индивидуальных мотивах поведения, которые равным образом всюду повторяются в силу общей всему человечеству организации нашей. Однако в этом случае индивидуальные мотивы, в силу многократного перекрещивания интересов, никогда не могут обеспечить обусловленным ими поступкам универсального значения для общего хода исторического развития: и в тех результатах, которые получаются из них в области психологии народов, мотивы эти сохраняют свой индивидуальный характер. Таким образом, *индивидуальная* психология по отношению к внешней истории народов всегда играет роль вспомогательного средства, и в истории нигде не находится объектов самостоятельного психологического исследования.

Напротив, между психологией и тремя вышеуказанными областями исследования (язык, мифы, обычаи) взаимоотношение этого рода осуществляется в полном объеме. И в этом случае психология естественным образом служит для разъяснения отдельных явлений; с другой стороны, язык, мифы, обычаи сами представляют собой духовные продукты развития, в порождении которых проявляются своеобразные психологические законы. Хотя в свойствах индивидуального сознания уже содержатся последние мотивы к возникновению этих законов, однако нельзя сказать, чтобы самые законы эти были уже предопределены в мотивах. Поэтому все возникающие из общности духовной жизни процессы эволюции становятся проблемами самостоятельного психологического исследования; и для него вполне целесообразно удержать название *психологии народов* по той причине, что нация является важнейшим из тех

концентрических кругов, в которых может развиваться совместная духовная жизнь. Психология народов, со своей стороны, является частью общей психологии, и результаты ее часто приводят к ценным выводам и в индивидуальной психологии, т. к. язык, мифы и обычаи, эти продукты духа народов, в то же время дают материал для заключений также и о душевной жизни индивидуумов. Так, например, строй языка, который, сам по себе взятый, является продуктом духа народа, проливает свет на психологическую закономерность индивидуального мышления. Эволюция мифологических представлений дает образец для анализа созданий индивидуальной фантазии, и история обычаев освещает развитие индивидуальных мотивов воли. Как индивидуальная психология, с одной стороны, служит для освещения проблем психологии народов, так, в свою очередь, и факты, почерпнутые из психологии народов, приобретают значение ценного объективного материала для объяснения состояний индивидуального сознания.

Итак, психология народов — самостоятельная наука наряду с индивидуальной психологией, и хотя она и пользуется услугами последней, однако и сама оказывает индивидуальной психологии значительную помощь. Против такой постановки психологии народов можно было бы возразить, что язык, мифы и обычаи в таком случае одновременно служили бы объектами различных наук: истории языка, мифов и нравов, с одной стороны, психологии народов — с другой. Однако такое возражение не выдерживает критики. Такая двойственность исследования обычна и в других областях знания. В геологии и палеонтологии, анатомии и физиологии, филологии и истории, истории искусства и эстетике, в системе знания и его методологии — во всех этих областях объекты координированных друг с другом форм научной обработки или совершенно, или отчасти общи, и различие между дисциплинами сводится лишь к той или иной точке зрения, с которой обсуждаются проблемы. Даже жизнь индивидуума может в подобном же смыс-

ле быть предметом двоякого способа рассмотрения: ее можно рассматривать в ее индивидуальной, неповторяемой природе и в ее своеобразном, лишь ей свойственном ходе развития, и тогда она будет служить предметом *биографии*, этой наиболее узкой и ограниченной формы истории, весьма важной тем не менее, если изображаемая в ней жизнь человека значительна по своему содержанию. Но можно исследовать индивидуальные переживания также с точки зрения общего их значения или проявляющихся в них общих законов душевной жизни; это будет уже точкой зрения индивидуальной психологии, совершенно игнорирующей специфическую ценность этой индивидуальной жизни, т. к. в индивидуальных переживаниях она видит лишь материал, в котором проявляются общие законы духовного развития.

Совершенно аналогичное отношение находим мы и между *историей народов* и *психологией народов*. И психология народов следует по стопам индивидуальной психологии, игнорирующей при исследовании индивидуальной жизни все лишенные общего значения моменты ее. Но в отношении к психологии народов предварительное разграничение областей намечается уже в самой исторической обработке, поскольку эволюция общих основ совместной жизни, общего языка, общего круга представлений и общезначимых норм поведения отграничивается от изображения внешних судеб народов и от выведения их из внутренних причин, т. к. это является уже задачей истории в собственном смысле слова. Но и после этого разграничения историческое изображение общих элементов жизни народов все еще представляет собой существенно отличную от психологического исследования их задачу: историческое изображение рассматривает эти общие элементы в их исторической обусловленности, следовательно, в связи со всей внешней и внутренней историей народов; психологическое же исследование рассматривает их преимущественно со стороны выражающихся в них общих законов духовного развития. Так, например, для исторического иссле-

дования сравнение различных циклов мифологических представлений, стоящих вне всякой подлежащей историческому доказательству связи, имеет разве лишь то значение, что, несмотря на невозможность доказательства прямой связи их между собой, все же можно на основании сходства этих циклов заключать к сходным, породившим их, историческим условиям. Наоборот, для исследования в области психологии народов частичное совпадение будет иметь значение преимущественно в тех случаях, когда оно возникло при сходных, но исторически независимо друг от друга сложившихся условиях. Поэтому обе области в то же время дополняют друг друга. Первоначально все общее дано наблюдению в виде единичных явлений: лишь путем сравнения многочисленных сходных по характеру процессов развития может быть общее выделено из потока единичных явлений. И наоборот, подобно тому, как индивидуальная жизнь предполагает общие свойства отдельного сознания, так и отдельные переживания возникают на основе общих свойств духа народа. Поэтому психология народов многое черпает из истории, чтобы в свою очередь предоставить себя в распоряжение последней, как одну из важнейших ее основ.

Нет нужды в дальнейших примерах, чтобы уяснить себе, насколько различны историческое и психологическое исследование, несмотря на то, что предмет их общ. Для истории языка развитие и постепенное изменение звуков, грамматических форм, дифференциация частей речи, изменение значения слов и выражающиеся в них дифференциация и изменение понятий являются составными частями известного замкнутого исторического цикла, который не утратил бы своего значения и в том случае, если бы наблюдался в такой форме всего один раз. Психология языка усматривает во всех этих процессах формы проявления общей духовной жизни, представляющие для нее интерес лишь поскольку они могут быть сведены на имеющие общее значение психологические законы. Тот факт, что слово «König»,

король, происходит от готского слова «Kuni», племя, а затем, приняв окончание мужского рода, стало означать «человек племени», представляет для историка интерес лишь поскольку он указывает на те первобытные времена, в которые власть принадлежала знатным по рождению людям. Для психолога же на первый план выдвигается вопрос, на каком проявляющемся и в других подобных примерах ходе представлений основывается такой переход понятий, так что каждый отдельный случай психолог пытается представить как образец общего закона изменения представлений в духе народа. Различные обряды германских и славянских народов, указывающие на широко распространенный некогда культ духов деревьев, лесных, полевых духов, интересуют историка как пережитки древних религиозных воззрений и ранних стадий культурного развития; подобные же культы у древних и многих восточных народов интересуют как ценные следы доисторических сношений этих народов между собою. Психолога, напротив, занимает совершенно другой вопрос о том, какие общие условия генезиса лежат в основе этих своеобразных культов и связанных с ними представлений, каким психологическим причинам обязаны они своим продолжительным существованием при самых различных культурных условиях, и чем психологически обоснованы идущие рука об руку с развитием культуры изменения связанных с культом представлений, всюду сходные в наиболее существенных своих чертах. И здесь, следовательно, психологическое исследование, в конце концов, будет стремиться к тому, чтобы свести подобные процессы к общезначимым законам развития.

Итак, пытаясь определить и отграничить те области, в которых психологическое исследование может идти рука об руку с историческим, мы снова приходим к *языку*, *мифам* и *обычаям*, т. к. в этих областях искомый характер общей закономерности сочетается с выражающимся в жизни как индивидуума, так и народов характером исторического развития. *Язык* содержит в себе

общую *форму* живущих в духе народа представлений и законы их связи. *Мифы* таят в себе первоначальное *содержание* этих представлений в их обусловленности чувствованиями и влечениями. Наконец, *обычаи* представляют собою возникшие из этих представлений и влечений *общие направления воли*. Мы понимаем поэтому здесь термины *мифы* и *обычаи* в широком смысле, так что термин «*мифология*» охватывает все *первобытное миросозерцание*, как оно под влиянием общих задатков человеческой природы возникло при самом зарождении научного мышления; понятие же «*обычаи*» охватывает собой одновременно и все те зачатки *правового порядка*, которые предшествуют планомерному развитию системы права как историческому процессу.

Таким образом, в языке, мифах и обычаях повторяются, как бы на высшей ступени развития, те же элементы, из которых состоят данные, наличные состояния индивидуального сознания. Однако духовное взаимодействие индивидуумов, из общих представлений и влечений которых складывается дух народа, привносит новые условия. Именно эти новые условия и заставляют народный дух проявиться в двух различных направлениях, относящихся друг к другу приблизительно, как форма и материя — в языке и в мифах. Язык дает духовному содержанию жизни ту внешнюю форму, которая впервые дает ему возможность стать общим достоянием. Наконец, в обычаях это общее содержание выливается в форму сходных мотивов воли. Но, подобно тому как при анализе индивидуального сознания представления, чувствования и воля должны рассматриваться не как изолированные силы или способности, но как неотделимые друг от друга составные части одного и того же потока душевных переживаний, — точно так же и язык, мифы и обычаи представляют собою общие духовные явления, настолько тесно сросшиеся друг с другом, что одно из них немыслимо без другого. Язык не только служит вспомогательным средством для объединения духовных сил индивидуумов, но принимает сверх того

живейшее участие в находящем себе в речи выражение содержании; язык сам сплошь проникнут тем мифологическим мышлением, которое первоначально бывает его содержанием. Равным образом и мифы, и обычаи всюду тесно связаны друг с другом. Они относятся друг к другу так же, как мотив и поступок: обычаи выражают в поступках те же жизненные воззрения, которые таятся в мифах и делаются общим достоянием благодаря языку. И эти действия в свою очередь делают более прочными и развивают дальше представления, из которых они проистекают. Исследование такого взаимодействия является поэтому, наряду с исследованием отдельных функций души народа, важной задачей психологии народов.

Конечно, при этом не следует совершенно упускать из виду основное отличие истории языка, мифов и обычаев от других процессов исторического развития. По отношению к языку отличие это думали найти в том, что развитие его представляет собою будто бы не исторический, но *естественно-исторический* процесс. Однако выражение это не совсем удачно; во всяком случае, в основу его положено признание того, что язык, мифы и обычаи в главных моментах своего развития не зависят от сознательного влияния индивидуальных волевых актов и представляют собою непосредственный продукт творчества духа народа; индивидуальная же воля может внести в эти порождения общего духа всегда лишь несущественные изменения. Но эта особенность обусловлена, разумеется, не столько действительною независимостью от индивидуумов, сколько тем, что влияние их в этом случае бесконечно более раздроблено и поэтому проявляется не так заметно, как в истории политической жизни и более высоких форм развития духовной жизни. Но в силу этой незаметности индивидуальных влияний каждое из них может быть продолжительным лишь в том случае, если оно идет навстречу стремлениям, уже действующим в общем духе народа. Таким образом, эти восходящие к самым зачаткам человеческого существования процессы исторического развития

действительно приобретают известное сродство с процессами в природе, поскольку они кажутся возникающими из широко распространенных влечений. Волевые импульсы слагаются в них в цельные силы, обнаруживающие известное сходство со слепыми силами природы также в том, что влиянию их невозможно противостоять. Вследствие того, что эти первобытные продукты общей воли представляют собою производные широко распространенных духовных сил, становится понятным и общезначимый характер, свойственный явлениям в известных основных их формах; становится понятным и то, что характер этот делает их не только объектами исторического исследования, но в то же время придает им значение общих продуктов человеческого общего духа, требующих психологического исследования.

Если поэтому на первый взгляд и может показаться странным, что именно язык, мифы и обычаи признаются нами за основные проблемы психологии народов, то чувство это, по моему мнению, исчезнет, если читатель взвесит то обстоятельство, что характер общезначимости основных форм явлений наблюдается преимущественно в указанных областях, в остальных же — лишь поскольку они сводятся к указанным трем. Предметом психологического исследования — которое имеет своим содержанием народное сознание в том же смысле, в каком индивидуальная психология имеет содержанием индивидуальное сознание, — может быть поэтому, естественным образом, лишь то, что для народного сознания обладает таким же общим значением, какое для индивидуального сознания имеют исследуемые в индивидуальной психологии факты. В действительности, следовательно, язык, мифы и обычаи представляют собою не какие-либо фрагменты творчества народного духа, но самый этот дух народа в его относительно еще незатронутом индивидуальными влияниями отдельных процессов исторического развития виде.

4. Спорные вопросы психологии народов

Как уже было замечено выше, судьба новых областей исследования и методов работы такова, что они должны постепенно завоевывать свое положение наряду с прежде возникшими дисциплинами, у которых уже никто и ни с какой стороны не оспаривает их права на существование. И хорошо, что дело обстоит таким образом: защита против чужих притязаний и примирение противоречащих интересов и в науке, в конце концов, служит лучшим средством, чтобы обеспечить за собою уже приобретенное достояние и обосновать свои новые притязания.

Психология народов с самого начала должна была вести эту борьбу на два фронта. У нее не только оспаривали вообще ее право на существование, но, кроме того, каждый из главнейших вопросов в ее области, когда доходила до него очередь, она наследовала уже как спорный, так что об этой дисциплине можно, пожалуй, сказать, что она возникла из стремления проложить новый, по возможности богатый результатами, путь к решению старых проблем. Поэтому отрицательное отношение к этой новой науке отчасти находится в тесной связи с отрицанием поднятых ею проблем. Кто признает вопрос о первоначальных мотивах возникновения языка, мифов и обычаев неразрешимым, т. к. совершенно не существует исторических документов, восходящих по времени к их генезису, — тот, естественным образом, склонен вообще отрицать психологию народов и все, что она считает своим достоянием, относить в область истории или, поскольку она недостаточна, в область даже индивидуальной психологии. Поэтому к вышеизложенной попытке доказать право психологии народов на существование и установить и

отграничить ее главные проблемы мы должны присоединить ниже некоторые критические разъяснения, затрагивающие такие спорные проблемы.

Таким образом, перед нами возникают три вопроса. Первый близко соприкасается с древней проблемой возникновения языка. Представляют ли собою звукоподражания и звуковые метафоры общее явление, сопровождающее жизнь языка во всех его стадиях и заложенное в естественных условиях его развития, или же это — явление позднейшего происхождения и второстепенного значения? За этим спорным вопросом кроется на деле больше, чем может показаться с первого взгляда, и именно более общий вопрос о происхождении не только языка, но и продуктов универсального духа вообще. «Φύσει» или «ϑέσει»[1] — вот, по существу, та альтернатива, вокруг которой сосредоточена здесь борьба мнений, в которой защитники чисто исторического исследования, по большей части сами не вполне сознавая это, склоняются на сторону «ϑέσει». Тенденция считать историю единственным судьей в вопросах о происхождении, развитии человека и его творчестве порождает при этом склонность принимать начало истории за начало вещей. Но так как в ходе исторических событий с самого начала участвуют действующие личности, то эта тенденция всегда вновь сближает ее сторонников со старой, официально отвергнутой, но удержавшейся в максимах, которым в этом случае следуют, и в вытекающих отсюда следствиях теорией изобретения. Это именно та точка зрения, которую психологическое исследование должно отвергнуть, как невозможную; допустив же ее, оно тем самым должно было бы отрицать и свое право на существование. В измененном виде та же альтернатива проявляется в распространяющейся также на все области общественной жизни форме в следующем, втором вопросе. Исходит ли духовная культура в ее первобытных зачатках, равно как и дальнейшая эволюция ее

[1] «От природы» или «по установлению» (*греч.*).

продуктов, из единого центра, в конце концов, может быть, даже от одного индивидуума? Или же это лишь исключительный случай, которому, как обычное закономерное явление, противостоит возникновение культуры, обусловленное совместной жизнью человечества?

Вторая из следующих статей пытается осветить этот вопрос с помощью конкретных, преимущественно опять-таки из анализа языка заимствованных, примеров. Третья статья дерзает анализировать важнейшую область общественной жизни, религию. Должны ли мы, для того чтобы постичь сущность и происхождение религии, обратиться исключительно к субъективным переживаниям религиозно настроенного индивидуума? Или же, наоборот, понимание индивидуальной религиозной жизни возможно лишь на основании исследования общих религиозных процессов развития? В решении этого вопроса протягивают друг другу руку и заключают союз прагматическая философия Америки и Англии, лозунгом которой и в науке служит утилитарный принцип возможно простого удовлетворения всех запросов и нужд, и родственное ей течение в современной немецкой теологии. Противоположную позицию занимает психология народов, пытающаяся, опираясь на этнологию и сравнительное изучение религий, выяснить общие условия тех или иных форм веры и культа.

Таким образом, пунктом согласия друг с другом всех противоположных психологии народов направлений будет служить индивидуалистический принцип. Так, исследователь языка или мифов индивидуалистического направления отклоняет все, хотя бы лишь отдаленно соприкасающееся с вопросом о генезисе продуктов духовного развития, проблемы; историк того же типа приписывает эти продукты духовной эволюции одному индивидууму или, в крайнем случае, ограниченному числу индивидуумов; наконец, философ, трактующий с индивидуалистической точки зрения о религии, рассматривает ее, как сразу явившееся создание духа, лишь повторяющееся в религиозно настроенных индивидуумах. Психология

народов, восставая против этой односторонне индивидуалистической точки зрения, сражается в то же время за свое право на существование, принципиально отрицаемое каждой из указанных индивидуалистических дисциплин.

II

К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЯЗЫКА

ЗВУКОПОДРАЖАНИЯ И ЗВУКОВЫЕ МЕТАФОРЫ

В одном интересном докладе своем о происхождении языка *Герман Пауль*, наряду с некоторыми другими пунктами, затрагивающими эту старую и вечно новую проблему, разъясняет также вопрос о том, насколько звукоподражания, с одной стороны, и так называемые звуковые метафоры, с другой, могут пролить свет на происхождение языка[1]. Попутно он упоминает в этом чисто фактическом в остальных частях докладе о моих воззрениях на затронутый вопрос в такой форме, что многие из читателей могут принять меня, на основании слов Пауля, за приверженца таких гипотез об отношении между звуком и его значением, которые в настоящее время считаются устаревшими. Во избежание таких недоразумений я позволю себе высказать некоторые краткие замечания по поводу рассуждений автора «Prinzipien der Sprachgeschichte»[2], которые придется, впрочем, несколько распространить, для того чтобы в правильном освещении представить соотношение понимания Пауля и моего.

Вступительные рассуждения доклада Германа Пауля подчеркивают ту мысль, что вопрос о том, как мог и должен был возникнуть язык, представляет собою, в сущности, проблему науки о принципах языка, а не философии; расчленяя эту проблему на отдельные задачи, он не упоминает и о той области, которая, как можно было бы предположить, не должна была исключаться наряду с философией — психологии. Но для того, кто ближе познакомится с воззрениями автора «Prinzipien

[1] Beilage der Allgemeinen Zeitung, 1902, Nr. 13, 14.

[2] «Принципы истории языка» (*нем.*).

der Sprachgeschichte» из этого высоко ценимого и мною труда, не может подлежать никакому сомнению, что психологическая сторона проблемы о происхождении языка игнорируется в этом случае отнюдь не случайно. Происхождение языка представляет собою, по мнению Пауля, проблему не психологии, но принадлежит со всеми относящимися сюда вопросами к области особой исторической науки о принципах. В психологии же эта проблема затрагивается разве лишь косвенно, поскольку именно выразительные движения аффектов обусловлены именно психологически. Но и в этом случае история языка должна, однако, принять как данное факт существования аффектов и выразительных движений, не вникая глубже в вопрос о их возникновении и о их отношениях к языку.

Это отрицательное отношение к психологическому исследованию в области как конкретных, так и наиболее общих проблем, специально касающихся языка, в особенности сказывается в тех рассуждениях, которые Пауль посвящает «звукоподражаниям» и «звуковым метафорам». Значение звукоподражания нельзя, по его мнению, отрицать в таких сравнительно новых образованиях, как слова «plappern» (болтать), «platzen» (трескаться), «poltern» (стучать) и т. д. в немецком языке или подобных им слов в других языках. Нельзя не принять во внимание таких подражаний на зрительные представления, причем говорящий обращает внимание на зрительные представления, от которых при других обстоятельствах исходит какой-либо звук или шум. Сюда же относятся и общеизвестные подражательные звуки детской речи, например «wau-wau», «hot-hot» и т. д.

Я считаю эту теорию звукоподражания, как она ни соответствует ходячим представлениям, не выдерживающей критики, во-первых, потому, что приведенные в ее пользу, сами по себе верные, факты не кажутся мне доказательными, и во-вторых, потому, что положенные в основу ее предпосылки, на мой взгляд, психологически немыслимы. Прежде всего, в этом случае не играет

решающей роли речь ребенка. Как верно заметил сам Пауль, она является, в сущности, языком не детей, а нянек и кормилиц. И если последние, как это не подлежит никакому сомнению, объясняются с ребенком с помощью произвольных, намеренных звукоподражаний, то это отнюдь еще не может служить доказательством в пользу того, что ребенок или первобытный человек точно так же прибегли бы к звукоподражанию, если бы они должны были создать речь. Кто наблюдал, как дети сначала часто совсем не понимают этих условных звуковых образов детского языка, и затем усваивают их, подобно любым другим обозначениям, лишь с помощью привычки и упражнения, тот не может придавать этому аргументу какого-либо особого значения, тем более, что такие звукоподражательные слова детской речи лишь в очень редких случаях переходят в общий язык. Но и значительное число постоянно вновь образующихся звукоподражательных слов общего языка при более тщательном анализе их служат скорее аргументом против теории звукоподражания, чем в пользу ее. Если мы возьмем за образец любую группу таких ономатопоэтических слов, не ограниченную намеренно с самого начала специфическими звуковыми обозначениями, то окажется, что собственно звуковые образы составляют лишь часть тех слов, в которых мы схватываем звук и значение, как соответствующие друг другу, и что в остающихся за вычетом прямых звуковых образов словах не может быть и речи о воспоминании о звуковых впечатлениях, которые, может быть, ранее были связаны со зрительными впечатлениями. В таком, например, ряду, как «bammeln» (висеть, болтаться), «baumeln» (висеть, болтаться), «bummeln» (висеть, болтаться, шляться, шалопайничать), «bimmeln» (звонить), пожалуй, только первое и последнее слова́ можно считать звукоподражательными; оба в середине стоящие слова не могут считаться звукоподражаниями ни в прямом, ни в косвенном, опосредствованном воспоминаниями о прежних звуковых представлениях, смысле. Отсюда и на основании других

психофизических условий образования звуков я заключаю, что так называемое звукоподражание представляет собою не генезис языка, но лишь побочный результат ассоциации между объективным процессом и звуковым обозначением. Живое впечатление порождает основанное на влечении или, если угодно, на рефлексе движение органов артикуляции, *звуковой жест*, который адекватен объективному раздражению в той же мере, в какой указывающий или обозначающий предмет жест глухонемого адекватен объекту, на который он хочет обратить внимание другого человека. Этот сопровождаемый издаваемым звуком жест может, конечно, внешним образом походить на звукоподражание и в известных исключительных случаях, быть может, даже переходить в него. Но и в этих случаях мы имеем дело отнюдь не с намеренным субъективным подражанием объективному звуку, как это бывает, например, в изобретенных матерями и няньками звукоподражаниях детской речи, но с возникающим вследствие выразительного движения артикуляционных органов звуковым образованием, сходство которого со слуховым впечатлением представляет собой непреднамеренное побочное явление, сопровождающее артикуляционное движение. Ясное подтверждение этому дает большинство тех звуковых жестов, которые служат для обозначения движений речи и других выполняемых органами артикуляции движений, равно как и самых этих органов; и Пауль допускает возможность подобного отношения при таких движениях. Сюда относятся, следовательно, названия еды, языка, зубов, рта, обозначение таких понятий, как «дуть» и т. п. По большей части такие слова отнюдь не бывают звукоподражаниями; но они кажутся нам естественными звуковыми жестами в том же смысле, в каком, например, высовывание языка у глухонемого ребенка или движения рта, как при еде, понимаются без дальнейших рассуждений, как обозначения языка и еды.

Отсюда нам остается уже сделать один только шаг до тех звуковых образований, которые можно назвать «ес-

тественными звуковыми метафорами». Это выражение должно обозначать, что в этом случае наблюдается переход представления в чувственный образ, аналогичный с тем, который свойствен обозначаемой тем же названием фигуре речи. Присоединенное же к этому названию прилагательное «*естественная*» звуковая метафора должно в то же время обратить внимание на то, что речь идет при этом о непроизвольной, непосредственно из естественного эмоционального тона возникающей ассоциации, которая поэтому проявляется, в общем, несравненно более примитивным образом, чем при настоящей метафоре в ораторском стиле. Обычным примером такой естественной звуковой ассоциации, победоносно противостоявшим всем искусственным этимологиям прежней индогерманской филологии, служат коррелятивные понятия — отец и мать или, по свойственному бесчисленным языкам и нашей детской речи произношению, папа и мама, наряду с некоторыми подобными звуковыми вариантами, например, тата и нана и т. д. На основании различных словарей я установил статистически, насколько часто встречаются такие звуковые сочетания с их специфическим распределением гласных в сравнении с другими. Оказалось, что около восьмидесяти процентов слов в рассмотренных языках принадлежат к типу «папа и мама» или аналогичным звуковым вариациям и лишь двадцать, приблизительно, процентов уклоняются от этого типа. Более обширные данные могут привести к несколько иному результату; трудно допустить, однако, чтобы они существенно изменили характер его. Такое процентное отношение тем менее является результатом простой случайности, что оно подтверждается и при анализе языка совершенно разноплеменных народов, т. е. при условиях, исключающих происхождение таких пар слов из общего праязыка. Само собою разумеется, впрочем, что и здесь не само дитя делает такой выбор, при котором более сильный род характеризуется и более сильным, а более слабый — более слабым звуком, но окружающие ребенка — под давлением одинаковых ес-

тественных ассоциаций, основанных на эмоциях, — всюду применяют эти естественные первоначальные звуки ребенка для такого различения.

По образцу этого сравнения звуков в наименованиях отца и матери следует поступать и во всех других случаях, в которых возможно предполагать аналогичные отношения между звуком и его значением. Основные правила при этом могут быть сведены к трем:

1. Единичный случай или относительно незначительное число случаев никогда не играют решающей роли, и идущие в определенном направлении отношения между звуком и значением должны быть настолько многочисленны, чтобы возможность случая была исключена.

2. Такие отношения должны встречаться в достаточно большом числе языков разных лингвистических семейств. Если же они встречаются в столь многочисленных еще идиомах одной и той же группы языков, то им нельзя приписывать никакого значения, т. к. возможно предположить, что они обусловливаются общим происхождением.

3. Если нужно констатировать в известном явлении речи основанное на эмоциональном сходстве сродство звука и его значения, то необходимо найти для этого опору в других, если возможно еще более очевидных ассоциациях подобного рода. Тем самым исключается в то же время такое совпадение, которое основано не на самостоятельном развитии из одинаковых психических основ, но зависит от внешнего, на международных сношениях основанного, заимствования, как во многих случаях можно это допустить при числительных или при наименованиях употребительных предметов, — припомним хотя бы знаменитое словечко «сак».

Если исходить из этих основных условных правил, то окажется, по моему мнению, что наречия места и указательные местоимения образуют такую область форм речи, в которой наблюдается основанная на сходстве эмоций ассоциация между величиною отдаления предмета и звуковым образованием в исключающем случайность числе случаев, — именно в том смысле, что более

сильный или более глухой звук ассоциируется с большим расстоянием, а более слабый и звонкий — с меньшим, выразится ли эта звуковая градация в двух или более членах ряда, как, например, в трех полинезийских формах *ni*, *na*, *ra*, в значении «здесь», «там» и «там вдали». Первые два из вышеприведенных требований вполне соблюдены в приведенных для иллюстрации такой связи звука и его значения примерах: число случаев не так велико, как в вариантах типа «папа и мама», но все еще достаточно для того, чтобы сделать неправдоподобным случайное совпадение, и примеры заимствованы, по большей части, из языков, принадлежащих к различным лингвистическим семействам. Нет равным образом и оснований допускать в данном случае наличность условий, благоприятствующих заимствованию. Выполнено точно так же и третье условие: аналогичные модификации выражения — в которых усиление звука, удлинение или равносильное им по эффекту удвоение его означает увеличение предмета, отдаления его или иногда числа, — неоднократно встречаются нам в языке, в особенности в относительно первобытных его формах. Многочисленные доказательства в пользу этого мнения дал уже А.Ф. Потт, собрав в своем до сих пор не утратившем значения сочинении об удвоении (1862) значительное количество примеров из всевозможных языков. В особенности характерные примеры сообщает Вестерман в своем словаре и в грамматике языка того-негров в принадлежащей нам колонии. Подобно большинству других наречий суданских племен, язык того-негров[1] располагает указательными частицами для обозначения малых, средних и больших расстояний, причем отдаленность выражается более низким, а близость более высоким гласным звуком. Те же различия звуков наблюдаются и при обозначении качеств, свойств

[1] Diedrich Westermann, Wörterbuch der Ewe-Sprache, 1905, Einleitung, S. 15*. Grammatik der Ewe-Sprache, S. 44 ff. Срав. еще C. Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1910, S. 75 ff.

предмета: прилагательное с низким тоном и долгой гласной обозначает большой предмет, прилагательное с высоким тоном и короткой гласной — маленький. В глаголе низкая гласная выражает пассивное состояние, высокая — активное. Последний контраст наиболее устойчив и распространен: он наблюдается во всех суданских наречиях, наречиях группы банту, во всех хамитских и в большей части семитических языков. Можно ли все эти параллели считать делом случая? Конечно, история языка в собственном смысле этого слова не может ответить на вопрос о происхождении этих аналогий между языками, принадлежащими к различным лингвистическим семействам. Но если историк представит себе, что он спустился с высот чистого сравнительного языковедения в детскую комнату, в которой рассказываются в этот момент сказки, то, пожалуй, он признается в ошибочности своей гипотезы случая. Он заметит, что в сказочных повествованиях о великанах и страшных чудовищах или о карликах и дружественно расположенных эльфах, о больших, возбуждающих ужас, существах рассказывается пониженным тоном, а о крошечных, приносящих счастье, — повышенным; и в повествовании о страданиях и скорбях сказочных героев голос становится более низким. Такие изменения звука служат естественным средством выражения контрастирующих чувствований, и хотя первобытные народы — не дети, однако в языках их сохранились следы естественного выражения чувствований все же в более живой форме, чем в большинстве языков культурных народов.

Хотя в одном случае средством для выражения усиления понятия служит удлинение гласной, в другом — удвоение или повторение слова, однако обе эти формы выражения сродны между собою: припомним хотя бы распространенную, в особенности в романских языках, форму превосходной степени, полученную путем повторения слова, например, alto alto = очень высоко[1],

[1] Соответствует русскому «высоко-высоко».

или относящиеся к ранним стадиям развития языка удвоения слов для повторяющихся, парных предметов или процессов. Можно, конечно, сказать, что отношение между словом и его значением в этом случае более наглядно. Однако приведенные выше звуковые метафоры для выражения различной величины предметов и расстояния их от нас, во всяком случае, не уступают в этом отношении словообразованиям типа «папа, мама». В обоих случаях то, что должно было бы остаться недостоверным для нашей степени развития, которую нельзя смешивать с пониманием первобытного человека, разъясняется благодаря несомненному отношению к ясным, более очевидным и для нас явлениям подобного же рода и на основании числа случаев. Мне кажется поэтому, что и в данном случае возможно допустить вероятность подобного объяснения, наряду с другими образованиями, по аналогии, без всякого возражения допускаемыми нами для объяснения известных звуковых изменений. Напротив, совершенно неприемлемым кажется мне аргумент Пауля: без достаточного историко-лингвистического исследования, которое во многих языках немыслимо, ничего нельзя решить о значении подобных форм. С этой точки зрения мы не могли бы признать звуковыми образами даже такие формы, как «belfern» (тявкать), «plappern» (болтать), «poltern» (стучать) и мн. др., т. к. историко-лингвистическое исследование приходит относительно них лишь к тем выводам, что к известному времени они уже имеются налицо, но о происхождении их обыкновенно ничего неизвестно. С вопросом о том, будет ли известное звуковое образование как-либо «ономатопоэтическим», историко-лингвистическому исследованию вообще нечего делать. Равным образом безразлично для решения этого вопроса, было ли известное слово ономатопоэтическим с самого начала или стало таковым лишь в процессе развития речи. Из истории мы в крайнем случае можем лишь почерпнуть, что в известных случаях слово по законам перехода звуков, которые, сами по себе взятые, независимы от звукоподражаний и звуко-

вых метафор, сделалось как бы ономатопоэтическим. Но, во-первых, это может иметь место лишь в отдельном случае, а не аналогичным образом и в одних и тех же классах понятий большого числа языков, относящихся к различным лингвистическим семействам: при таком допущении мы неизбежно должны будем приписать случаю противоречащую всем правилам вероятности силу. В таком случае мы действительно с равным правом могли бы допустить, что слово «кукушка», как утверждали некогда *Лазарь Гейгер* и *Макс Мюллер*, не имеет ничего общего со звуками, издаваемыми кукушкою. Во-вторых, условия в этом случае во всяком отношении иные, даже противоположные тем, которые наблюдаются, например, при переходе гласных в немецком языке. Такой, например, переход гласных, как «b*i*nde, b*a*nd, geb*u*nden», «f*i*nde, f*a*nd, gef*u*nden» и т. п. распространяется на далеко лежащие друг от друга глагольные понятия, и помимо того, между понятиями времени и соответствующими им формами перехода гласных нигде нельзя найти другое аналогичное отношение звука и понятия. Следовательно, допускать в данном случае звуковую метафору нет оснований, тем более, что многочисленные звуковые ассоциации, благодаря которым явления языка могли в этом случае вылиться в однообразную форму, дают, по-видимому, вполне достаточные условия для образования форм перехода гласных. Тем не менее, принимая во внимание сложность условий, в которых, очевидно, совершается образование форм речи, нельзя, по моему мнению, в известных случаях, даже здесь отрицать без дальнейших рассуждений возможность совместного действия звуковых ассоциаций и ассоциаций по значению. Примером такого совместного влияния тех и других ассоциаций может, пожалуй, служить образовавшийся в нововерхненемецком наречии из ассимилированного из латинского языка глагола «plagen» — мучить, терзать, («Plage=*plaga*», удар) учащательный глагол «placken» = в собственном смысле — наклеивать, в фигуральном — мучить, терзать. Но раз возникла та-

кая учащательная форма, то, по аналогии, мы естественным образом должны были образовать форму «bücken» (нагибаться) от «biegen» (гнуть), форму «schmücken» (украшать) от «schmiegen» (гнуть) и т. д. Однако должна ли вообще образоваться в данном случае учащательная форма? И нельзя ли объяснить подражанием уже существующим образцам то обстоятельство, что такой по аналогии с другими учащательными глаголами образовавшийся переход звуков сделал слово и с фонетической стороны адекватным выражением оттенков понятия. Сделав это предположение, мы не будем уже отрицать также возможность и того, что такие учащательные формы первоначально образовались для тех понятий, для которых усиление звука являлось своего рода звуковой метафорой, и лишь впоследствии, при дальнейшем распространении этого явления, такое происхождение было вытеснено чистыми звуковыми ассоциациями. Конечно, такое объяснение весьма проблематично, т. к. дело идет о единичном феномене. Но при столь сложных явлениях, как в языке, мы никогда не должны забывать, что указание одного условия не исключает влияния других условий; поэтому хотя распространение известного явления языка через звуковые ассоциации и объясняет факт именно этого распространения, но нисколько не делает понятным происхождение самого явления. Мы наблюдаем здесь совершенно то же, что и в «Lois de l'imitation»[1] французских социологов: эти законы тоже должны объяснить всевозможные социальные явления, но, к сожалению, оставляют совершенно неизвестным, как произошло то, что должно распространяться через подражание.

Исходя из этой точки зрения я могу добавить еще несколько слов в пользу звуковых метафор в еврейских формах спряжения, в предположении которых я схожусь, впрочем, с выдающимся современным знатоком еврейского языка Эд. Кёнигом. Известно, что в еврейском

[1] Закон подражания (*фр.*).

языке имеются характерные фонетические изменения в конечных согласных двухсложных глагольных корней, идущие параллельно с изменениями значения. Эти изменения могут послужить лучшим, чем ономатопоэтические новые образования в немецком языке, примером того явления языка, которое я выше назвал звуковой метафорой, потому что в них еще менее можно заподозрить действительное звукоподражание. Возьмем, например, такой ряд слов, как *para* (развязывать), *parad* (разделять), *paras* (рассеивать), *parak* (ломать), *parar* (расщеплять) и т. д.

Одна из этих форм, взятая в отдельности, могла бы, конечно, быть совершенно лишенною смысла. Но если рассматривать их в связи, то едва ли можно сомневаться в связи фонетических изменений и изменений смысла, тем более, что различные ряды, в которых фонетические изменения протекают аналогичным образом, поддерживают в этом случае друг друга. С той же точки зрения мы можем рассматривать и формы пиэль, пуаль, гифиль[1], гофаль и т. д. еврейского глагола, не упуская, однако, из виду и компликацию с чисто звуковыми ассоциациями, при чем параллелизм фонетических изменений и изменений смысла, с одной стороны, и чисто звуковые ассоциации — с другой, то перекрещиваются, то помогают друг другу. О звуке *у* формы пуаль, как страдательного залога, была речь уже выше: это то же углубление гласного звука, которое как выражение страдания распространено в значительном числе африканских наречий, в языках же и наречиях Судана тесно связано с аналогичными обозначениями качеств и свойств предмета. Дальнейшее доказательство в пользу содействия таких основанных на чувствованиях ассоциаций можно видеть в том, что на закономерном пути этих глагольных изменений иногда из форм, лишенных всякой связи между звуком и значением, образуются наклонения, ономатопоэтический характер которых тотчас же улавливается

[1] Piël, Pual, Hiphil, Hophal — формы спряжений в древнееврейском языке, соответствующие нашим залогам. — *Прим. перев.*

ухом. Так, например, едва ли кто усмотрит звуковую метафору в таких формах, как *gara* — тащить, *zalal* — звенеть. Напротив, едва ли можно отрицать наличность ее в соответствующих пильпель-формах *gargar* — ворковать, *zilzel* — звонить[1].

Ввиду этого необходимо, конечно, требовать, чтобы всякий исследователь происхождения и значения форм речи прежде всего принимал во внимание их историческое развитие. Однако история эволюции речи и, к сожалению, мало еще разработанная история эволюции значения слов, сами по себе взятые, недостаточны для объяснения таких явлений, в развитие которых непрестанно вторгаются отчасти физические, отчасти психические условия. Так как я настойчиво подчеркиваю эту точку зрения, то не думаю, чтобы сделанный мне однажды упрек в том, будто я стараюсь исключить историю из интерпретации языка, был справедлив. Историческое языковедение само все более и более чувствует потребность в психологическом объяснении и поэтому видит себя вынужденным обращать внимание на действующие еще и в современном языке силы новообразования и изменения; именно по этой причине, к счастью, исчезло, наконец, некогда облюбованное историками языка представление о таинственном, непостижимом для нас первобытном состоянии, послужившем исходным пунк-

---

[1] Переводчик счел здесь необходимым исправить явно неверно напечатанный текст Вундта. Вместо «P*a*lpelformen» в переводе поставлено «п*и*льпель» и вместо «garar» — «gargar». В оправдание сошлемся на знаменитую грамматику древнееврейского языка Гезениуса, § 55. Переработавший после смерти Гезениуса (1842) его грамматику Редигер воспользовался той же монографией Потта об удвоении, что и Вундт, ссылающийся на нее. Поэтому примеры у них одни и те же. По английскому изданию Гезениуса 1880 г. (Gesenius Hebrew Grammar translated from Roediger's edition by Davies, p. 141) соответствующее место читается таким образом: *Pilpel* is formed by doubling both of the essential stem-letters... This also is used of motion quickly repeated, which all languages are prone to express by repetition of the same sound... צִלְצֵל to tincle, גַּרְגֵּר to gurgle» и мн. др. примеры. Сравн. Wundt, Völkerpsychologie, 1^2, 350, где напечатано P*a*lpel, но gargar. — *Прим. перев.*

том всякого исторического развития. Сам Герман Пауль в своих «Prinzipien der Sprachgeschichte» указал на то, насколько богатые данные можем мы извлечь из фактов живых языков; в этом его особая заслуга. Однако с этим плодотворным для дальнейшей работы указанием лишь отчасти согласуется его методологический основной принцип, согласно которому современный нам фазис развития языка нужно интерпретировать исходя исключительно из истории. Этот принцип нуждается в дополнении через свое обращение: прошлое языка можно понять лишь исходя из мотивов, определяющих также его настоящее. Но каким образом, не прибегая к психологии, возможно умозаключать обратно к этим, большей частью психическим, мотивам, это для меня непонятно.

Несколько односторонний историзм — в свое время вполне принятый в языковедении, да и в настоящее время иногда применяемый там, где он не устарел еще благодаря хотя бы ценным работам германистов, нередко ведет, к сожалению, к дальнейшей односторонности: индогерманист принимает во внимание в своей области разве еще работу специалиста по семитическим языкам, и обратно. Другие области языковедения, в особенности языки так называемых первобытных народов, не считаются достойными внимания, потому что они будто бы «не имеют истории». Однако это утверждение не выдерживает критики. Конечно, опирающаяся на более или менее надежные свидетельства история у многих из этих народов, о языке которых идет здесь речь, охватывает собою лишь очень незначительный период прошлого. Но разве мы знаем историю индогерманцев того времени, к которому относится древнейшая история их языков? Наоборот, большая часть заключений наших относительно этого первобытного времени сделана, как известно, на основании анализа языка. История языка и история народа — далеко не одно и то же. Источники истории языка даны нам, независимо от всякой традиции в различии диалектов, в отношении известного языка к другим, наконец, отчасти в допускающих дока-

зательство изменениях, которым язык подвергся в начальные стадии своего развития. Но в этом смысле слова мы располагаем историей языка не только культурных народов, т. к. ценные вклады в нее вносят также многочисленные языки первобытных народов благодаря многим сравнительным лингвистическим исследованиям, не уступающим уже существенно в строгости методологии аналогичным отраслям индогерманской филологии.

Я напомню лишь из опубликованных в последние годы работ труды *К. Мейнгофа* о наречиях группы банту, *Д. Вестермана* о языке того-негров (Ewe-Sprache) и языке фульфульде[1], *П.В. Шмидта* о языках и наречиях Индонезии и Океании и мн. др. Языки первобытных народов, как ни уступают они во многих отношениях более богатым языкам культурных наций, в *одном* отношении, во всяком случае, представляются бесконечно более удобными для психологического исследования: во многих формах выражения понятий в них чаще замечается еще сродство между звуком и его значением, чем это бывает в языках культурных народов. Первобытные языки часто еще сохраняют на себе отпечаток той стадии развития языка, на которой непосредственно из интуиции возникающее стремление к словообразованию чаще проявляется в своей нетронутой, не искаженной традицией и культурой силе, как это до известной степени можно наблюдать даже в нашем народном языке в его отношении к литературному. Прежде всего в тех случаях, когда ставится вопрос о «происхождении языка», не следует поэтому, по моему мнению, игнорировать эти — несмотря на долгий период развития, который и они имеют за собой, — все же во многих отношениях более первобытные и до известной степени более наивные формы речи.

---

[1] Племени Фула, пулло=коричневый, феллата, феллани в центральном и западном Судане. — *Прим. перев.*

III

Индивидуум и нация

1. Индивидуализм в предании и в истории

Существует естественная, всюду распространенная, характерная для наивного миропонимания склонность приписывать всякое ценное или важное, значительное изобретение — личности как творцу его. Так, уже первобытный миф создает образ «спасителя человечества», который принес огонь, изобрел оружие и орудия, ввел религиозные церемонии, культ. События, почему-либо глубже запечатлевшиеся в народной памяти, сага также связывает с именами отдельных героев. Еще у китайцев их былые властители считались творцами их древнейшей культуры, в замечательном слиянии образов мифического спасителя и сказочного героя. Один из этих властителей создал, по китайскому преданию, язык, другой изобрел письмо, третий ввел земледелие. В более поздние времена место этих былинных героев заступает избранный народ. Так, например, библейское сказание о творении мира и о временах патриархов столь же идет навстречу первобытной потребности в объяснении, сколько само, в свою очередь, служит главной опорой подобных представлений. В глазах современной науки, правда, эта роль израильского народа давно сыграна; но среди других древних народов Востока и до наших дней находятся преемники израильтян в притязаниях на звание первого культурного народа. Различие — не в пользу этих последующих народов — лишь в том, что ни один из них не мог столь неоспоримо, как народ Ветхого Завета, утверждать свое право на первенство. Кроме

того, мнения о том, где зародилась культура, менялись, по большей части, сообразно с тем, куда направлялись исследования заинтересованных ученых или, в тех случаях, когда отдельный взгляд приобретал большое распространение, сообразно с той страной, на которую в данный момент было обращено внимание ученого мира. Таким образом, Индия, Египет, Вавилония последовательно считались колыбелью высших духовных приобретений человечества, отчасти же считаются и до сих пор. Конечно, эта смена воззрений имеет полное оправдание в результатах прогрессирующего изучения древности. Но склонность считать такую колыбель культуры исходным пунктом всякой религии, искусства и науки является в то же время, пожалуй, бессознательным возвращением к кругу библейских представлений о происхождении; но такое представление, продуманное до конца, неизбежно приводит к наименее приемлемой из всех теорий о происхождении культуры, к теории изобретения.

Удивительно, что такая точная, всюду на критическое исследование опирающаяся наука как филология, сходится в этом пункте с наивными представлениями о колыбели культуры человечества; укажем *два* мотива этого явления, чтобы сделать его понятным. Во-первых, по неизменному закону интеллектуальной деятельности, всякое сужение круга зрения влечет за собою концентрацию интереса, имеющую решающее значение для суждения о ценности предмета. Но в этой концентрации интереса встречаются начало и конец: наивное воззрение, переносящее индивидуальный опыт в историю человечества, с одной стороны, и изощренное до высшего совершенства специальное исследование — с другой. Видоизменяя известную пословицу: «из-за деревьев леса не видно», можно сказать о специалисте, что он, погруженный в рассматривание отдельного дерева, вообще не замечает, что он в лесу. Вторым же основанием к этому служит метод филологического исследования, несомненно, воспитывающий в духе строгой концент-

рации на частностях. Эта важная, и для науки в высшей степени, благотворная особенность филологического исследования имеет, однако, и обратную сторону, быть может, присущую ему более, чем другим методам научной работы. Свою ближайшую задачу филологическое исследование усматривает в критическом анализе и истолковании продуктов духа, причем особенно старается опять-таки выделить частности во всем их своеобразии. Но такой метод работы неизбежно переносится на предмет и определяет его оценку. Это с точки зрения специальных задач исследования оправдываемое до известной степени сужение горизонта легко подменяется другим мотивом, которому уже трудно подыскать какое-либо оправдание: самим объектам, составляющим содержание исследования, приписывается согласное с рефлексией происхождение, которое возможно больше приближает их к деятельности исследующего филолога. И, подобно тому как эта деятельность предполагает напряжение индивидуальных духовных сил, точно так же склоняются, в конце концов, к признанию, что всякий продукт человеческого духа, как и где он нам ни встретился бы, приводит к индивидуальному творцу его и, в крайнем случае, к ограниченному числу индивидуумов. К этому присоединяется, так сказать, цеховой интеллектуализм филолога и, как естественное его дополнение, по большей части резко выраженный индивидуализм, который еще более вкореняется благодаря постоянным занятиям, посвященным духовным творениям действительно индивидуального происхождения. В одной статье о методологии Герман Пауль, например, следующим образом объясняет сущность филологической интерпретации: «мы понимаем известный текст, когда в нашей душе возникают как раз те ассоциации представлений, которые автор хотел вызвать в душе читателей»[1]. Это определение вполне приложимо к каким-нибудь дидактическим, учебным сочинениям. Всякий, однако,

[1] Paul, Grundriss der germanischen Philologie, 1², S. 178.

кто сколько-нибудь может перенестись в душу поэта, согласится с тем, что лирический или даже эпический и драматический поэт в моменты своего вдохновенного творчества нисколько не заботится о намеренном воздействии на других. Но для филолога-интерпретатора интеллектуальная работа, путем которой он должен добиться понимания известного творения духа, незаметно переходит в соответствующую интеллектуальную работу самого творца. В основе такой бессознательной подмены, несомненно, лежит представление, что всякое произведение творчества и, следовательно, всякое словесное выражение является продуктом рефлексии о воздействии на слушателя или читателя. Что может служить иногда побочным мотивом, становится главным. А так как этот, на понимание действительно присутствующего или воображаемого слушателя направленный, побочный мотив является всегда продуктом индивидуальной рефлексии, то ясно, насколько тесно это рационалистическое понимание возникновения продуктов духа соприкасается с индивидуалистическим истолкованием, благодаря которому это крайнее изощрение научной рефлексии вновь отклоняется на путь наивных легенд о спасителях, героях и т. п., т. к. этот индивидуалистический метод исследования естественным образом переносится с литературных произведений также и на другие создания духа человеческого, на саги, мифы, обычаи и, наконец, на самый язык, служащий органом всех этих продуктов духовного творчества.

Таким образом, когда Пауль допускает, что виновником всякого новообразования, изменения в языке является индивидуум или ограниченное число индивидуумов, на общество же не обращает при этом никакого внимания, — он поступает совершенно в духе вышеприведенного определения филологической интерпретации. Он высказал такой взгляд уже в первом издании своих «Prinzipien der Sprachgeschichte», появившемся в 1880 г., и оставил неизмененным в вышедшем в 1909 г. четвертом издании. Судя по многочисленным заявлениям, взгляд

этот пользуется сочувствием круга весьма почтенных языковедов.

Но неправильно трактовать этот вопрос, как это часто делается, конечно, в интересах именно филологического ограничения и сужения проблем, исключительно с точки зрения истории языка или даже литературы. Эти объекты филологии, как ни важны могут они быть сами по себе, никогда не стоят обособленно. Даже сага и миф, вследствие трудности отграничить их от форм литературного предания, лишь несовершенно дополняют то представление, которое составляется обыкновенно о возникновении продуктов духа на основании филологического исследования. Но то, что, собственно, нужно выдвинуть на первый план, когда речь идет именно о проблемах общества, — это *сама общественная жизнь и ее формы*: право, государство и подготовляющие или дополняющие их общественные союзы. Это как раз тот пункт, в котором с исторической точки зрения интеллектуализм и индивидуализм современной филологии, очевидно, является возвратом к воззрениям рационалистического просвещения. Как и всякое другое регрессивное движение в истории культуры, этот филологический интеллектуализм и индивидуализм хотя и повторяют прошлое, однако на более высокой ступени интеллектуального развития. Эпоха Просвещения была во власти конструктивной метафизики, современный же филолог находится под гнетом принципа разделения труда. Таким образом, язык представляется ему суммою индивидуальных словообразований, миф — суммою повествований и былин неизвестных сказителей. Как эти продукты творчества духа относятся к другим общим созданиям, к обычаям, праву, государству — этот вопрос мало заботит лингвиста и исследователя мифов по специальности. Ввиду указанных условий точка зрения философов Просвещения хотя и осталось, по существу, той же, однако несколько видоизменилась. По их учению, в начале всего существовал отдельно живущий естественный человек. Встретившись впервые со своими

ближними, он изобрел язык. Для собственной безопасности он основал, по договору с другими людьми, руководимыми теми же потребностями, государство и правовой порядок, и для упрочения всех этих институтов установил, наконец, общий религиозный культ. Таковы идеи философии просвещения, в наиболее резкой форме высказанные крайним представителем эгоистического рационализма Фомою Гоббсом. В несколько смягченной, благодаря примеси симпатических чувствований, форме они вновь встречаются, однако, у Руссо и его современников.

2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ НАРОДОВ

Именно в этом пункте романтизм — в языковедении в лице *Якова Гримма*, в правоведении в лице *Савиньи* и *Пухта* — выступает против индивидуализма предшествующей эпохи и проводит ту мысль, что народ, порождающий язык, нравы и право, сам представляет собою личность, «*исторический индивидуум*». В этом, в то же время, корень того понятия «национального духа», который у *Гегеля* и у представителей исторической школы права служит дополнением и завершением традиционного понятия индивидуальной души. В особенности Гегель не без намерения употреблял в применении к человеческому обществу общее слово «*дух*», которое заставляет нас отвлечься мысленно от телесной основы душевной жизни. Конечно, он не думал при этом, что материальные условия в данном случае совершенно отсутствуют. Он ясно высказывается в том смысле, что общество составляется из индивидуумов, а национальный дух — из отдельных душ. Но чем больший круг охватывает духовная жизнь, тем более ее идеальное содержание возвышается по своей ценности и непреходящему значению над неизбежным материальным субстратом жизненных процессов. Следовательно, общий национальный дух противополагается отдельным душам не в смысле качественного различия, но в смысле измененного предиката ценности; равным образом и представители исторической школы права пользуются этим термином в том же значении. При этом в понимании государства они, конечно, все еще оставались замкнутыми в рамки старой теории договора, так что идея национального духа оставалась у них погруженною в мистический полумрак, тем более что как раз право, в силу того выдающегося значения, которое имеет отдельная личность для точного определения юридических понятий, легко

вело к слишком тесному сближению того индивидуума высшей степени, которого считали носителем национального духа, с действительным индивидуумом. Эта неопределенность понятия повлияла и на зачатки новой психологии народов. В обосновании этой новой дисциплины Штейнталь исходил из философии Гегеля и сродных с нею идей Вильгельма Гумбольдта. Когда он впоследствии сошелся с гербартианцем Лацарусом, то счел нужным подчиниться в своих суждениях своему более сведущему в философии коллеге. Таким образом и случилось, что мысль Гегеля о национальном духе была облечена в одеяния совершенно неподходящей к ней философии. Для создания действительно оправдывающей возлагаемые на нее надежды психологии народов необходимо было претворить гегельянскую диалектику понятий в эмпирическую психологию актуальных душевных процессов. Гербартианская же атомистика души и «национальный дух» Гегеля относились друг к другу, как вода и огонь. Индивидуальная субстанция души в ее косной замкнутости оставляла место лишь для индивидуальной психологии. Понятие о ней могло быть перенесено на общество разве лишь с помощью сомнительной аналогии. Подобно тому как в своей механике представлений Гербарт[1] выводит душевную жизнь из игры воображаемых представлений, так, по этому образу, можно было, конечно, мыслить отдельных членов общества, как нечто аналогичное представлениям в индивидуальном сознании.

В смысле этой сомнительной аналогии можно было затем говорить, конечно, о «душе народа» — аналогия, разумеется, столь же бессодержательная и внешняя, как и аналогия представлений с членами человеческого общества. Таким образом, и более глубокое основание безрезультатности психологии народов в ее первоначальном виде можно усматривать в этом соединении непри-

[1] Herbart, Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft, Werke, Bd. 9, S. 201 ff. (Ausg. Hartenstein).

миримых друг с другом предпосылок. А так как Лацарус, в сущности, никогда не шел дальше невыполненной пока программы будущей науки, то и Штейнталь — как ученый, несравненно более значительный и влиятельный, чем Лацарус, — оставался всегда в границах индивидуально-психологических исследований, с которыми его занятия в области языковедения и мифологии не имеют никакой связи. Герману Паулю принадлежит заслуга выяснения внутренней невозможности соединения Гербартовой механики души с имеющей свои корни в романтизме идеей национального духа, следовательно, и безрезультатности, оперирующей с таким сочетанием психологии народов. Будучи сам сторонником гербартианской психологии, вооруженный в то же время основательным знакомством с историей языка, Пауль, более чем кто-либо другой, был способен заметить несоединимость принятой Лацарусом и Штейнталем психологической точки зрения с программою будущей психологии народов. Поэтому критика их программы была вполне подходящим в свое время введением для вышедшего в 1880 г. первого издания «Prinzipien der Sprachgeschichte» Пауля. Но Пауль удержал этот взгляд без изменений во всех последующих изданиях своего произведения. Несколько вновь прибавленных примечаний прямо подтверждают, что автор продолжает стоять на той же точке зрения, которой он придерживался и тридцать лет тому назад. Конечно, он имеет на то полное право. Однако мне кажется, что Пауль погрешает при этом в двояком отношении: во-первых, современная психология в его глазах все еще тождественна с психологией народов в духе Лацаруса и Штейнталя: во-вторых, по его мнению, психология Гербарта, в существенных чертах, все еще является последним словом в психологии вообще. Я отрицаю и то и другое. Не только я лично защищаю новейшую психологию народов: она представлена в целом ряде этнологических и филологических работ, обращающих внимание на психологическую сторону проблем. Но эта психология народов не будет уже тож-

дественна с этнопсихологией Лацаруса–Штейнталя; а Гербартова механика представлений принадлежит прошлому. Она — только интересная страница в истории развития новой психологии. Но стоять на точке зрения ее предпосылок для объяснения фактов душевной жизни в настоящее время столь же недопустимо, как и отрицать психологические проблемы только потому, что они не согласуются с этими предпосылками. И не только психология народов и общая психология стали в настоящее время иными, чем были в то время, когда Герман Пауль впервые высказывал свои мысли о невозможности психологии народов: многое с тех пор изменилось и в *филологии*. «Wörter und Sachen»[1] — таково знаменательное заглавие одного нового журнала, девиз которого — исследование прошлого, распространяющееся на все стороны культуры. Таким образом, как мне кажется, всюду начинает постепенно проникать убеждение, что языковед должен трактовать язык не как изолированное от человеческого общества проявление жизни; наоборот, предположения о развитии форм речи должны до известной степени согласоваться с нашими воззрениями о происхождении и развитии самого человека, о происхождении форм общественной жизни, о зачатках обычаев и права. Никто в настоящее время не станет уже понимать «национальный дух» наподобие подсознательной души или сверхдуши современных психологов-мистиков — в смысле бестелесной, независимо от индивидуумов пребывающей сущности, как полагали в свое время основатели исторической школы права. Даже рационализация этого понятия на диалектической канве Гегелем стала для нас неприемлемой. Но послужившая основой для этого понятия национального духа мысль, что язык — не изолированное явление, что язык, обычаи и право представляют собой неразрывно связанные друг с другом проявления совместной жизни людей, — эта мысль и в настоящее время остается столь

[1] «Слова и вещи» (*нем.*).

же истинною, как в то время, когда Яков Гримм сделал ее путеводной звездой своих всю область прошлого германского народа охватывающих работ. Кто утверждает, что общий язык возник путем слияния известного числа индивидуальных языков, тот волей-неволей должен также вернуться к фикциям прежнего рационализма о уединенно живущем первобытном человеке, который путем договора с ближними создал правовой порядок и основал государство.

Индивидуалистическая теория общества Фомы Гоббса не устрашилась этого вывода. В вопросе о происхождении языка она имела дело с задачей, которую в те времена вообще можно было решить лишь с помощью произвольных конструкций. Однако в настоящее время условия работы, в значительной степени благодаря развитию филологии, существенно изменились. Разве лишь один язык, да и то с натяжкою, можно трактовать таким конструктивным способом, т. к. он является древнейшим и, во всяком случае, наименее доступным для исследования генезиса продуктом совместной жизни людей. Но и в исследовании языка это возможно лишь в том случае, если мы, опираясь на столь далеко идущее в наши дни разделение труда, будем рассматривать языковедение как совершенно обособленное царство, управляемое по собственным историческим «принципам»: тогда языковед столь же мало может заботиться об истории культуры, как и о психологии. Впрочем, *Ф. Кауфман* на нескольких примерах блистательно показал, что индивидуалистическая теория терпит крушение уже при объяснении тех явлений истории языка, которые касаются вышеуказанных более широких областей совместной жизни людей. Если мы сравним друг с другом в истории немецкого языка первоначальные значения таких слов, которые выражают взаимные отношения членов общества, например, *gemein* (общий) и *geheim* (тайный), *Geselle* (товарищ, первоначально в смысле домашний, свой человек, Hausgeselle) и *Genosse* (товарищ вообще), то заметим, что не только, как это наблюдается и в дру-

гих случаях, бледнеет и ослабляется некогда живое, наглядное значение слова, но вместе с тем всюду происходит и изменение смысла, при котором понятие, прежде выражавшее более тесную связь членов общества, допускает теперь более свободное взаимоотношение их.

В истории человеческого общества[1] первым звеном бывает не индивидуум, но именно сообщество их. Из племени, из круга, родни путем постепенной индивидуализации выделяется самостоятельная индивидуальная личность, вопреки гипотезам рационалистического Просвещения, согласно которым индивидуумы отчасти под гнетом нужды, отчасти путем размышления соединились в общество.

[1] Сравн.: F. Kaufmann, Altdeutsche Genossenschaften, in «Wörter und Sachen, Kulturhistorische Zeitschrift», Bd. 2, 1910, S. 9 ff.

3. Критика возражений против психологии народов

Подобно тому как некогда у представителей старой теории естественного права превратное понятие об отношениях индивидуума к обществу основывалось на логической конструкции, точно так же и возражения, с различных сторон выставленные против права психологии народов на существование, опираются больше на общие логические соображения, чем на наблюдения. Руководство в этом споре филологического индивидуализма против психологического коллективизма взяло на себя языкознание в лице многих своих представителей. Особенный интерес представляет одна произнесенная по торжественному случаю речь Пауля, в которой он кратко излагает общие точки зрения, определяющие его отрицательное отношение к психологическому коллективизму[1]. Она ясно показывает, что эти точки зрения, по существу, остались теми же самыми, что и отправные точки старой теории естественного права. У Пауля они лишь перенесены с политического общества на словесную общину; кроме того, благодаря специально против психологии народов направленной тенденции, они приобретают критический и отчасти полемический характер, который был чужд прежним индивидуалистическим теориям государства. Критика психологии народов исходит при этом главным образом из *двух* точек зрения. Одна из них положительного, другая отрицательного характера. Во-первых, утверждается, что понятие «душа народа», на которое опирается психология народов, не выдерживает критики: существует лишь индивидуальная

---

[1] Hermann Paul, Rede, gehalten beim Stiftungsfeste der Universität München am. 26 Iuni 1910. Напечатано в октябрьском номере журнала «Süddeutsche Monatshefte» 1910.

душа, а не душа народа, следовательно, наука об этой душе народа невозможна по внутренним основаниям. К этому присоединяется, во-вторых, утверждение, что различные изложения так называемой психологии народов Лацаруса–Штейнталя до сих пор совсем не дают «законов» этой души народа, аналогичных законам индивидуальной души. Это справедливо прежде всего по отношению к языку, а затем приложимо и к мифам.

Стоит поэтому труда несколько яснее осветить обе эти общие точки зрения, т. к., если мы принуждены будем признать справедливость первого возражения, психология народов тем самым станет немыслимой, тем более что, если присоединить второе возражение, — она вообще не дала каких-либо результатов, оправдывающих ее право на существование.

Аргумент, на который опирается утверждение, что существует лишь индивидуальная психология и, следовательно, согласно истинному характеру психологии, невозможна никакая психология народов, на первый взгляд кажется в высшей степени простым. Всякая душевная жизнь предполагает, по Паулю, «*непосредственную* связь между психическими состояниями и процессами. Но такая связь имеет место лишь в индивидуальной душе. На внешний мир она может воздействовать всегда лишь через посредство тела, следовательно, на другие души она воздействует лишь косвенным образом. Если поэтому нет непосредственного воздействия одной души на другую, то невозможно точно так же и непосредственное познание душевной жизни другого индивидуума. Если, таким образом, всякое психологическое познание ограничено индивидуальною душой, то, следовательно, и все то, что происходит в общественной жизни людей, нужно выводить из индивидуальной душевной жизни: если бы в совместной жизни людей были какие-либо другие элементы, чем в индивидуальной душевной жизни, то они остались бы для нас совершенно непонятными». Это кажется Паулю настолько очевидным, что, по его мнению, «это почти совестно

высказывать»; кроме того, эти положения, по Паулю, совершенно независимы от каких-либо метафизических предпосылок.

Но уже давно не тайна ни для кого, что открыто исповедуемая метафизика далеко еще не самая худшая: в особенности остерегаться нужно той метафизики, которая таится за мнимо общепризнанными фактами. «Непосредственная связь состояний и процессов индивидуальной души» состоит, по Паулю, в том, что отдельные душевные переживания, представления, чувствования, ассоциации связаны друг с другом помимо каких-либо *физических* посредствующих процессов. Но откуда Пауль знает, что дело обстоит действительно таким образом? Конечно, из какой-либо психологии, и все говорит за то, что это его убеждение основано на Гербартовой психологии. Среди хотя бы сколько-нибудь жизненных современных психологических систем, кроме гербартианской, я не знаю ни одной, которая связывала бы душу с телом чисто внешним образом, душу же в ее собственной жизни считала за независимую по существу от тела метафизическую сущность. Для этой Гербартовой души образования представлений, ассоциаций и т. д. действительно являются внутренними переживаниями души, находящимися друг с другом в «непосредственной», нигде телесными процессами неопосредствованной связи. В настоящее время почти все психологи убеждены в том, что психология Гербарта представляет собою метафизическое гипотетическое построение, непосредственная же связь, предполагаемая ею, нигде в действительности не встречается. Все, что относится к нашей душевной жизни, связано, насколько нам известно, с физическими посредствующими процессами, начиная с простых временных и пространственных представлений и кончая наиболее сложными ассоциациями и апперцепциями. Равным образом, когда мы приписываем психологическим законам своеобразное, отличное от физических законов содержание, мы отнюдь не думаем при этом, что законы эти когда-либо

могут быть осуществлены без физических промежуточных процессов. «Связь состояний и процессов в индивидуальной душе» на деле, таким образом, столь же опосредствована физически, как и связь между индивидуумами в человеческом обществе. Конечно, связь эта иная в том и в другом случае. Но, ведь, никто и не утверждает, что она одинакова. Скорее же мысль об аналогичной индивидуальной душе «душе народа», индивидуумы которой должны соответствовать представлениям в индивидуальном сознании, кажется нам фикцией, столь же бесплодной для психологии народов, как и Гербартова субстанция для индивидуальной психологии. В действительности же, как психология народов, так и индивидуальная психология, согласно той задаче, которую мы в настоящее время им ставим, должны иметь дело с фактами, а не с фикциями, т. к. бывают факты, связанные с человеческим обществом, и психологически понять их можно лишь исходя из особых условий, проистекающих из совместной жизни людей, то ясно, что индивидуальная психология в этом случае нуждается в дополнении, имеющем своей задачей именно эти общие продукты духа и их развитие. Конечно, история при этом вносит свое веское слово. Но психологическое объяснение — нечто иное, чем историческое изложение фактов, как ни важно привлечение истории для психологического исследования.

Дедукция, с помощью которой Пауль доказывает невозможность психологии народов, опирается, однако, не только на метафизическую фикцию: он пользуется при этом также тем приемом умозаключения, который логики прежних времен называли «Saltus in concludendo»[1]. Исходя из бесспорной и никогда никем не оспариваемой однородности душевной жизни людей, он заключает, что и *содержание* ее должно быть одинаковым у всех человеческих индивидуумов, к какой бы расе или нации они ни

[1] «Перескакивание или передергивание в умозаключении» (*лат.*). — *Прим. перев.*

принадлежали; а из этого тожества психических переживаний по содержанию дедуцируется далее, что именно индивидуумы являются творцами всех продуктов общей культуры, тогда как общество, т. е. пробужденные через взаимодействие индивидуумов духовные силы, не принимает в этом творчестве никакого существенного участия. Сначала, следовательно, «элементы» душевной жизни подмениваются ее содержаниями и затем, на основании мнимого тождества их у всех индивидуумов, заключается, что индивидуумы и являются творцами этих содержаний. Таким образом, из того бесспорного факта, что мы не можем объяснить ни одного факта в области психологии народов, не предполагая общей всем людям однородности душевных способностей, иными словами, не прибегая к нашему собственному психологическому опыту, выводится заключение, что вообще нет таких фактов из области психологии народов, которые не были бы в то же время фактами индивидуальной психологии. Психолог и историк культуры здесь явно поменялся ролями с диалектиком. Или же Пауль действительно должен думать, что явления, подобные так называемому «тотемизму» и «экзогамии» и т. д., можно выводить без дальнейших оговорок из фактов индивидуального сознания? И должны ли, действительно, какие-либо «принципы истории» заступить здесь место психологического объяснения, если необходимы психические мотивы для того, чтобы в столь многих местах возникли на вид независимо друг от друга сходные явления? В действительности, ведь, все гипотезы, предложенные до сих пор для решения этих трудных проблем, были, в последнем основании своем, психологического характера.

Но Пауль оспаривает у психологии ее право на существование не только в отношении сомнительного априорного понятия «души народа», но полагает также, что этот результат логического рассуждения подтверждается a posteriori[1] тем фактом, что психологии народов

[1] То есть вследствие опыта.

до сих пор, по его мнению, не удалось найти какие-либо «законы». Однако этот эмпирический аргумент связан с предшествующим логическим теснее, чем может показаться с первого взгляда, т. к. в основе своей и этот эмпирический аргумент опирается на ложную аналогию между индивидуальною душою и «душою народа», так что и это возражение при ближайшем рассмотрении носит, как оказывается, более логический, чем фактический характер. Индивидуальная психология, согласно заключению Пауля, должна установить законы отдельной души; следовательно, психология народов, если только она существует, должна установить законы души народа; но такие законы не найдены, следовательно, нет никакой психологии народов. Но при этом Пауль ставит психологии народов такую задачу, которую совершенно не ставит себе, по крайней мере, современная психология народов. Согласно Паулю, психология народов должна выступить в области явлений совместной жизни людей, как то — языка, мифов, обычаев и т. д., законодательницей или по крайней мере найти в этой области до сих пор неизвестные законы. Но такую задачу никогда не ставила себе психология народов, и если она где-либо и пользуется вообще выражением «законы», то в таком смысле, который скорее прямо отрицает подобные притязания. «Исследование законов развития языка, мифов и нравов» — таково заглавие моего сочинения по психологии народов[1]. Оно со всей желательной ясностью показывает, что законы, данные нам объективно в языке, мифах и обычаях, исследуются в этом сочинении с психологической точки зрения; отнюдь, однако, не говорится при этом, что самые законы эти должны еще быть найдены или же дедуцированы на основании каких-либо априорных рассуждений. Едва ли и сам Пауль будет отрицать, что существуют, например, законы пе-

[1] Völkerpsychologie, eine Untersuchung der Entwickelungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Leipzig. 1900. Второе изд. 1904. На рус. языке ср. реферат Ф.Ф. Зелинского в «Вопросах философии и психологии», 1902. Кн. 61 и 62. — *Прим. перев.*

рехода звуков, что развитие форм речи известного языка и его синтаксис следуют известным законам, наконец, что при возникновении таких законов психологические законы играют, по крайней мере, второстепенную роль, до известной степени содействуют этому возникновению. Я склонен поэтому считать второе возражение Пауля недоразумением, корень которого — в его понимании психологии: психология Гербарта построена не на заимствованных из опыта законах, но на основании известных метафизических предпосылок. Если бы психология народов имела тенденцию найти для «души народа» законы, подобные тем, которые Гербартова «механика представлений» установила для индивидуальной психологии, то второе возражение Пауля было бы справедливо. Но она не предпринимает подобной попытки. Психология народов скорее стремится к тому, чтобы психологически объяснить объективно проступающие в явлениях общественной жизни законы, исходя из известных общезначимых психических мотивов, заимствованных ею из индивидуальной душевной жизни, и из особых условий, в которых эти мотивы действуют на различных ступенях культуры. При этом самые факты всюду приводят ее к предположению, что такие явления, как язык, мифы, обычаи с самого начала требуют человеческого общества, почему индивидуальная психология не более способна разрешить заключенные в них психологические проблемы, чем отдельный индивидуум, взятый сам по себе, произвести когда-либо эти продукты общественной жизни[1]. Правда, анализируя какой-

[1] В своей речи о психологии народов Пауль находит «удивительное противоречие» в том, что я распространил проблему психологии народов на все духовные продукты человеческого общества, а затем «ограничил» ее языком, мифологией и обычаями (вышеприведенная речь, с. 365). В методологии своего «Grundriss der germanischen Phihologie» 1[2], с. 156) Пауль говорит, что «есть основание ставить в особенно тесную связь исследование именно этих трех областей, т. к. они, с одной стороны, нуждаются в психологическом основании, с другой стороны, наоборот, доставляют психологии ценный материал для обработки». Это прежнее

либо продукт общего творчества народа, мы не можем обойтись без помощи индивидуальной психологии, но это не значит, что нет никаких связанных с совместной жизнью людей, психологических законов. Скорее же мы должны, прежде всего, причислить к этим специфическим законам психологии народов в объективном смысле слова то явление, что как бы далеко мы ни проследили развитие человека вглубь веков, он всюду представляет собой, по выражению Аристотеля, ζῶον πολιτιχόν[1], т. е. все продукты его духовной жизни возникают лишь в обществе. Кроме того, во всех областях имеется довольно значительное количество общих фактов, за которыми мы должны признать значение эмпирических законов. Так, само языкознание называет известные закономерные изменения «фонетическими законами», и если замечают, например, что в африканских наречиях группы банту наблюдаются явления перехода звуков, аналогичные с теми, которые, по Гриммову закону подмены звуков, имеют место и в германских языках, то это наводит на предположение, что влияния, обусловливающие такие изменения, имеют общее, выходящее за исторический горизонт отдельного народа, значение[2]. Еще более приложимо это к возникающим при встрече звуков ассимиляциям и диссимиляциям, к так называемым образованиям по аналогии и ко многим явлениям, относящимся к области изменений значения и к синтаксису. То же наблюдаем мы и в мифологии, культе и обычаях. Так, мотивы обычаев при погребении тела, воззрения, лежащие в основе культа жертвоприношений, изменяются в различных, весьма отдаленных друг от друга, культурных областях с таким поразительным сходством, что мы с полным правом можем говорить здесь о непрерывной,

---

мнение Пауля кажется мне более истинным, чем позднейшее. О чисто относительном значении указанного ограничения тремя областями сравн., см. ранее.

[1] «Политическое существо» (*греч.*).

[2] C. Meinhof, Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1911, S. 58 ff.

лишь в виде исключения нарушаемой посторонними влияниями закономерности[1]. Если, следовательно, Пауль не нашел в психологии народов никаких законов, то это, правда, доказывает, что он их не заметил, но отнюдь не убеждает в том, что их нет.

Однако и Пауль не может избежать допущения некоторых руководящих положений общего характера при объяснении явлений, относящихся к области тех дисциплин, которые называются им «науками о культуре». Но так как эти науки исторического характера, то и руководящие основные положения их будут не психологическими законами, но «историческими принципами». Однако я должен открыто признаться в том, что сколь ни многими разнообразными сведениями обязан я, несмотря на различие отправных точек зрения, основному труду Пауля («Prinzipien der Sprachgeschichte»), я никогда не мог, тем не менее, составить себе ясного представления о том, что, собственно, понимает он под «принципами». Его рассуждения в данном случае очень неопределенны. Прежде всего мы встречаем нечто вроде определения этого понятия в методологии его «Grundriss der germanischen Philologie». Там говорится, что «наука о принципах» должна дать в руки методологии сумму возможных явлений, к которым можно прибегать, если необходимо дополнить данные явления (1^2, 168); а несколько выше сказано, что степень вероятности известного допущения, равно как и возможность его, должны определяться на основании наблюдавшихся ранее аналогичных случаев. Но ведь до сих пор под принципом понимали такие положения, которые характеризуются общностью и строгой необходимостью, не допускающей исключений. В таком смысле будут принципами механики, например, так называемый закон косности и закон параллелограмма сил. Напротив, положения, выражающие простую возможность, ве-

[1] Völkerpsychologie, Mythus und Religion. 1^2, S. 150 ff. III, S. 667 ff.

роятность которых решается на основании аналогии с другими опытами, называются обыкновенно гипотезами, а не принципами. В действительности же принципы Пауля сводятся, насколько я могу судить, по существу, к *одному* положению: язык в последнем основании своем является творением индивидуума. К этому положению можно добавить еще короллари: первоначальной формой языка является индивидуальный язык; всякий общий язык возник путем слияния многих индивидуальных языков; всякое изменение в языке имеет локально и индивидуально ограниченный исходный пункт. Но эти положения, очевидно, представляют собой гипотезы, при том, как мне кажется, маловероятные гипотезы. Во всяком случае, лишь основываясь на опыте, можно ответить на вопрос, состоятельны они или нет.

4. Индивидуализм в современном языковедении

Действительно, нет недостатка в попытках привести отдельные эмпирические доказательства в пользу этих гипотез. Но ясно, что всем этим примерам придается значение лишь потому, что та предпосылка, которую они должны доказать, считается уже a priori понятной сама по себе и, следовательно, не нуждающейся ни в каком доказательстве. Замечательно поэтому, что из всех областей филологии языковедение проводит этот индивидуализм в самой крайней форме. В истории культуры, мифов и обычаев довольствуются обыкновенно одним культурным центром, из которого исходит все развитие. Лишь лингвисты заходят порой столь далеко, что всякое новообразование или перемену в языке сводят к влиянию одного индивидуума. Так *Бертольд Дельбрюк* по поводу одного объяснения происхождения смешения языков замечает: «Прежде чем смешаются языки двух племен, необходимо, чтобы каждое из них выработало иным путем свой собственный язык. Этот другой путь, по моему мнению, может быть только таким, что нововведение вводит *отдельный индивидуум*, а из него оно распространяется на все более и более широкие круги. Главнейшим основанием, по которому большинство подражает меньшинству, является личное влияние немногих выдающихся индивидуумов[1].

Так далеко Пауль, конечно, не идет. Наоборот, он тщательно подчеркивает, что значительные изменения в языке, вероятно, исходят от большого числа индивидуумов. Но принципиального значения это различие между Дельбрюком и Паулем не имеет; поэтому нет ничего

[1] B. Delbrück, Grundfragen der Sprachforschung, 1901, S. 98.

удивительного в том, что языковеды, предпочитающие занять определенную позицию, склоняются более в сторону крайнего индивидуализма Дельбрюка, чем умеренного индивидуализма Пауля[1]. И для Пауля общество — сумма индивидуумов, не более. То, что в нем происходит, имеет свой источник в одаренных одинаковыми душевными силами индивидуумах. Когда один индивидуум оказывает влияние на другого, то в общем происходит то же самое, что и при возникновении чувственного восприятия из воздействия какого-либо внешнего раздражения. Пауль совершенно не принимает в расчет того факта, что язык, мифы, обычаи создаются именно обществом, и при развитии их во всех существенных отношениях общество определяет индивидуум; индивидуум же не определяет общество даже каким-либо косвенным образом.

Обоснование этого воззрения сводится у Пауля главным образом к доказательству с помощью примеров или, выражаясь в логических терминах, к наведению от немногих случаев ко всем, причем противоречащие инстанции оставляются без внимания. Так, изменения в языке, или новообразования, иногда распространяются из одного какого-нибудь места на более обширную территорию, особенности местного диалекта могут перейти в литературный язык, в редких случаях даже отдельный человек может произвольно изобрести слово. Никто не спорит против такого утверждения. Однако такие рассуждения отнюдь не доказывают, что приведенные случаи представляют собою обычный, закономерный ход развития. Всем этим случаям можно противопоставить другие, в которых процесс, по всей видимости, совершается обратным порядком. Общий язык распадается на отдельные диалекты, из местного диалекта, в свою очередь, выделяется индивидуальная манера говорить, которая бывает тем более характерной, чем выше куль-

[1] Так, напр., Hugo Schuchardt, Sprachgeschichtliche Werte. Festschrift zur Philologenversammlung in Graz, 1910.

тура. Наконец, тем редким случаям введения новообразований в языке индивидуумом можно противопоставить подавляющее число других случаев, в которых индивидуум сам почерпает из общего языка. Поставим же по отношению к этим двум противоположным друг другу течениям, и здесь, как везде, пробивающимся в душевной жизни, вопрос так, как по справедливости и следует его поставить: что в этом столкновении противоположных сил будет первичным? Тогда не останется никакого сомнения в том, что общее будет, взятое в целом, первичным явлением, а дифференциация и индивидуализация — последующим. Допуская противоположное, мы должны были бы совершенно превратно истолковать развитие культуры или же предположить, что язык является каким-то удивительным исключением среди продуктов человеческого духа. Когда, несмотря на то, делаются все же попытки применить к таким явлениям общеизвестной дифференциации индивидуалистическую гипотезу, то на сцену тотчас же выступают произвольные построения, во всех пунктах противоречащие действительным фактам. Так, например, Пауль утверждает, что распадение языка на диалекты случается всюду тогда, когда «индивидуальные отличия выходят за известную грань». Следовательно, от одного индивидуума или от ограниченного числа индивидуумов должны постепенно распространяться своеобразные отклонения их индивидуальных языков[1]. Я не отрицаю, конечно, того, что можно конструировать процесс таким образом. Но если мы примем во внимание условия, в которых происходит первоначально такое распадение языков, то едва ли будет вероятным, что процесс этот происходит таким образом и в действительности. Дифференциация языка на диалекты, как показывает исследование языков современных первобытных народов, самым тесным образом связана с делением племен на меньшие группы и в дальнейшем — с переселениями племен. Орда вместе

[1] Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4], S. 38.

живущих людей имеет общий язык, в котором совершенно растворяются индивидуальные отклонения, равно как и различия в обычаях и в культе. Если орда увеличивается, она распадается, часть выделяется и перекочевывает, ищет более отдаленных мест для охоты и начинает далее самостоятельно развиваться в новых условиях. Следы таких выделений встречаются в ясной форме еще и в настоящее время у бесчисленных австралийских и американских племен, и мы, наверное, не ошибемся, если будем представлять себе, что языки и диалекты современных культурных народов выделились когда-то, в общем, аналогичным образом. Но процесс преобразования одного из таких языков выделившегося племени не может существенным образом разниться от процесса происхождения языка вообще. Подобно тому как язык вообще не изобретен индивидуумом или ограниченным числом индивидуумов, так и развитие языка выделившегося племени не обусловлено распространением индивидуальных языков, но само общество создало новый язык. Следовательно, и в этом случае гипотеза индивидуального языка обобщает явления позднейшей культуры, чтобы затем отнести их к любой прошлой эпохе. Вновь выплывает, таким образом, превратное понятие истории, подобное тому, с которым оперировало индивидуалистическое и рационалистическое Просвещение. Самостоятельная личность ставится не там, где мы должны бы были видеть ее на основании наших антропологических и социологических знаний, — в конце истории, но, наоборот, в самом начале ее.

5. Естественно-исторические аналогии к истории языка

Тем не менее в одном пункте пути прежнего и нового индивидуализма расходятся. Для индивидуализма прежних времен человеческое развитие было замкнутым в себе царством; от него далека мысль ставить историю созданий духа в связь с возникновением других продуктов природы, вплоть даже до органических существ. В наше время положение вещей совершенно переменилось. Теория эволюции господствует ныне во всех науках. Общепризнаны аналогии между эволюцией человека и животных. Почти всякая гипотеза, в особенности если она более основана на конструкции, чем на фактах, опирается на теорию эволюции. Индивидуализм также не мог обойтись без помощи теории эволюции. И в этом случае Пауль дал обстоятельное разъяснение роли таких естественно-исторических аналогий в языкознании.

Подобно тому как роды, классы, породы в органической природе представляют собой не что иное, как «общие понятия человеческого рассудка, которые могут произвольно изменяться», так и каждый индивидуум имеет, в конце концов, свой собственный язык, поэтому, объединяя известное число таких индивидуальных языков в диалектическую группу, мы поступаем всегда до некоторой степени произвольно. Сообразно с этим и всякое изменение и словообразование в языке является прежде всего индивидуальным процессом, и от привходящих условий зависит, распространяется ли он на другие индивидуумы или нет. С другой стороны, новые разновидности, как учит нас теория Дарвина, возникают благодаря тому, что случайные индивидуальные отклонения, почему-либо поддерживаемые борьбой за существование, усиливаются и делаются устойчивыми. Совершенно аналогичным образом и в человеческом обществе обыч-

ное всюду возникло из случайного[1]. Выполненное впервые по известному поводу действие индивидуума переходит при благоприятных обстоятельствах в привычку, привычка распространяется на окружающих и становится обычаем. Подобным образом и в языке всякое изменение или новообразование исходит от индивидуума. Но благодаря взаимному влиянию и подражанию различия между бесконечным количеством индивидуальных языков постепенно сглаживаются. Таким образом, то, что первоначально было индивидуальным отклонением, входит в состав общего языка, из которого затем, с помощью дальнейших индивидуальных отклонений, могут дифференцироваться диалекты.

Как ни сильно импонирует на первый взгляд указание в обеих этих аналогиях на образец, данный современной теорией эволюции, разрушившей понятие неизменного вида, генетическому исследованию человеческого общества, — однако при ближайшем рассмотрении эта аналогия оказывается состоятельною лишь в *одном* пункте, вообще не нуждающемся в подобных аналогиях: в том именно, что на самом деле в нашем опыте всегда дано лишь конкретное, единичное, абстрактные же понятия лишены реальности. Как только мы пойдем далее этого пункта, аналогия не выдержит критики. Где в животном царстве подыщем мы пример смешения разных пород наподобие того, как смешиваются языки различных племен, или пример уподобления одного индивидуума другому путем подражания? Поистине, аналогия эта рассыпается в прах, как только ее коснешься. Физические объекты и психические или психофизические функции не имеют друг с другом ничего общего, кроме того, что и те и другие даны нам в форме конкретных явлений. Однако на основании этого самого общего сходства нельзя сказать решительно ничего относительно того, как произошло то или иное изменение в одном из бесчисленных индивидуальных языков, из которых слагается общий

[1] Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4], S. 37 ff.

язык. Одно можно сказать с уверенностью, что подражание, влияние которого, хотя оно и преувеличено, во всяком случае, нельзя отрицать в развитии языка — не играет никакой роли при изменениях и трансформациях в органической природе.

Но иначе обстоит дело с аргументом, что обычное всюду произошло из какого-либо однажды случайно или произвольно возникшего действия. Конечно, «usus»[1] не свалился внезапно с неба. Обычное возникло из отдельных, первоначально в виде исключения случившихся действий. Но этим не сказано еще, что эти действия всюду исходят от отдельных самостоятельно действующих индивидуумов. Кто делает такое заключение, тот подменяет прежде всего случайное индивидуальным и затем индивидуальное отдельными индивидуумами. Этим, конечно, не исключается возможность перехода привычек и даже произвольных выдумок или причуд отдельных лиц в обычай. Отнюдь нельзя, однако, возводить это явление в общее правило, и самая возможность такого перехода зависит прежде всего от характера той или иной сферы жизненных явлений? Мода — вот, несомненно, та область, в которой влияние индивидуума имеет наибольшее значение. Известный фасон платья может быть изобретен любым портным или же лицом, предписывающим законы вкуса в делах внешнего представительства; пожалуй, всего чаще моды создаются именно таким путем. В общем, мода более всего другого является делом изобретения, и каждое изобретение указывает на своего изобретателя. С другой стороны, имеются и такие области, в которых изобретение не играет никакой заслуживающей внимания роли, почему и индивидуальное изобретение возможно лишь в виде исключения. Сюда относится прежде всего язык, который в этом отношении действительно более всех других продуктов духа человеческого напоминает эволюцию органических форм природы. Предположить, что известные из-

[1] «Практическое приминение» (*лат.*). — *Прим. перев.*

менения в языке, носящие общий характер, как, например, явления закономерного перехода звуков, ассимиляции и диссимиляции, так называемые образования по аналогии и т. д., возникли у бесчисленных индивидуумов одновременно и независимо друг от друга, возможно, в данном случае с тем большей вероятностью, чем более такие явления указывают не только на явления, которым одинаково подчинены все сочлены общества, но прежде всего также на взаимодействия между индивидуумами, уже предполагающие существование общества.

6. ТЕОРИЯ ПОДРАЖАНИЯ

Принимая во внимание, что человек, насколько мы можем проследить его развитие вглубь веков, всегда жил в обществе, следовательно, такие создания творчества человека, как язык, мифы и обычаи, возможны лишь в обществе, мы можем допустить индивидуальное происхождение известного явления в этой области, в общем, лишь когда возможно или прямо указать его, или же оно вероятно в силу особых условий данного случая. Так, например, нам достоверно известно, что слово «газ» было произвольно изобретено известным врачом и химиком *Баптиставан Гельмонтом*, как он и сам об этом сообщает.

Тем не менее нередко пытаются доказать возможность индивидуального происхождения словесных образований, исходя в своих умозаключениях именно из подобных примеров, которые к тому же носят обыкновенно характер единичных явлений. Так, например, *Гуго Шухардт*[1], рассказывает множество небольших анекдотов, частью очень забавных, о новообразованиях в языке, исходящих от индивидуума и принятых затем в общий язык, чтобы удержаться более или менее долгое время. Всем известно, что шуточные прозвища лиц, шуточные названия местностей, профессий и т. д. обязаны своим возникновением индивидуальной изобретательности и остроумию, и я, конечно, далек от того, чтобы оспаривать эти примеры; я склонен был бы даже присоединиться к тому мнению, что и за кругом таких чисто индивидуальных измышлений, в известных специальных диалектах, например, в воровском и мошен-

[1] Hugo Schuchardt, Sprachgeschichtliche Werte, 1909.

ническом диалекте, в диалекте студенческих корпораций и т. п., существенная часть характерного для них подбора слов обязана своим возникновением индивидууму; хотя и в этом случае прямое доказательство по большей части невозможно. Возможность, вероятность подобного объяснения основывается в этом случае на произвольном изобретении; но именно отсутствие этого произвольного изобретения и делает маловероятным аналогичное происхождение для большого числа новообразований в общем языке. Правда, история технических изобретений показывает, что иногда два человека независимо друг от друга и приблизительно одновременно приходят к идее одного и того же изобретения; но такой случай встречается очень редко, поэтому в общем нужно придерживаться правила, что индивидуальное происхождение можно допускать в тех случаях, когда факт изобретения чего-либо имеется налицо. Этим, конечно, не сказано, что отсутствие этого признака, т. е. изобретения, указывает на невозможность его. Но для допущения его должны иметься другие свидетельства. Если при возникновении известного явления оказало влияние подражание, то нельзя еще в этом видеть прямое доказательство того, что явление это обязано своим возникновением индивидууму. Характерным примером может служить приводимый Шухардтом гнусавый выговор пуритан, в особенности их проповедников, перешедший, по вероятному предположению, и в современный язык янки. Хотя мотивы этой привычки давно утрачены, однако в том кругу, в котором она возникла, привычка эта имеет общее происхождение, и вывести ее из одного только подражания нельзя. Манера произносить слова несколько в нос имеет свой источник скорее в том значении, которое пуритане придавали книгам Ветхого Завета. Подобно тому как они давали себе имена патриархов и пророков, так и выговор их подражал тому гнусавому произношению нараспев, с которым и до сих пор читается в синагогах еврейская библия. Каким образом возникла самая манера такого чтения — этот

вопрос мы оставим в стороне. Отчасти она может быть обусловлена вообще еврейским выговором, отчасти же обоснована фонетическими особенностями декламируемого несколько подавленным голосом нараспев речитатива. Маловероятно, во всяком случае, предположение, что мотив этот первоначально влиял лишь на немногих.

Вообще говоря, хотя при распространении какого-либо новообразования в области психологии народов подражание и является всюду содействующим фактором, — однако оно и не единственный фактор и не дает ответа по существу на вопрос, каким образом возникло то, чему подражают. Если поэтому подчеркивается исключительно подражание как условие возникновения известного явления, то в основе этого всегда лежит, в целях объяснения его генезиса, опять-таки предпосылка первоначального изобретения; а т. к. изобретение исходит от индивидуума, то и происхождение его считается индивидуальным. Слово «подражание» представляет собою, поэтому, такое выражение, которое всегда лишь несовершенно передает процессы, совместно действующие при распространении какого-либо общественного явления. Когда один человек подражает другому, он заимствует у него нечто готовое или заимствованное в свою очередь у других людей или же изобретенное самим этим другим человеком. Но последнее — исключительный случай, иногда действительно имеющий место; в большинстве же случаев известное явление возникает из постоянно переплетающихся друг с другом взаимодействий, в которых каждый и подражает, и одновременно служит образцом для подражания. Чтобы наглядно представить себе этот процесс, присмотримся к тому случаю новообразований в языке и их распространения, в котором возможно прямое, непосредственное наблюдение: возникновение и фиксация языка жестов между живущими вместе глухонемыми детьми или же между глухонемым и окружающими его людьми, владеющими речью. Глухонемой выражает известное представление жестом, который обыкновенно сразу бывает понятен

другим людям, а они в свою очередь, уже смотря по обстоятельствам, видоизменяют его, дополняют или возражают на него другим жестом и т. д. В таком случае возможно, конечно, что известный жест будет произвольно изобретен индивидуумом и затем перенят и усвоен окружающими его. Но самое это усвоение было бы невозможным, если бы общее творчество, в котором подражание играет роль лишь содействующего фактора, не служило при этом первичною основою. Взаимодействие индивидуумов, при котором каждый оказывается одновременно и дающим и получающим, никогда не могло бы возникнуть, если бы каждый индивидуум не побуждался воздействующими на него раздражениями к движениям, служащим естественным средством выражения его представлений и аффектов. Поэтому я нахожу маловероятным мнение Шухардта, что взаимодействие между индивидуумами и обществом возможно вообще лишь путем подражания. Всякая попытка объяснить такие общие образования из подражания или, как желают Дельбрюк и Шухардт, из подражания единичному примеру, данному индивидуумом, непременно ведет на деле к психологически невозможным конструкциям. Поучительными примерами в этом случае могут, как мне кажется, служить в особенности явления смешения языков или влияния одного языка на другой — примерами, которые, казалось бы, прежде всего, поскольку речь идет об общих процессах в развитии языка, должны бы были навести на мысль о подражании. Интересное явление этого рода представляет собой, например, проникновение в румынский язык так называемой гармонии гласных. Достоверно известно, что она заимствована из турецкого языка, т. к., вообще говоря, она чужда как романским, так и индоевропейским языкам. В своих характерных для урало-алтайской группы языков формах эта гармония гласных является процессом прогрессивной звуковой ассимиляции: гласная одного слога ассимилирует гласную следующего, например, в турецком неопределенном наклонении гласная корня слова ассимилирует гласную

суффикса: sev-mek, mä-mäk, bak-mak и т. п. При оживленных, в особенности в прежнее время, сношениях между Турцией и Румынией подобное влияние, в общем, вполне понятно. Но что представляет собою этот процесс при ближайшем рассмотрении? Согласно теории подражания и распространения от одного, служащего образцом, индивидуума, какой-нибудь влиятельный румын должен был бы усвоить себе эту особенность турецкого языка и затем найти себе многочисленных подражателей среди своих соотечественников: таким образом, особенность эта стала бы общим достоянием. Если даже сделать уступку и согласиться с тем, что образцом в этом случае может служить не один индивидуум, а несколько, теория подражания все-таки осталась бы еще в силе. Но увеличение числа индивидуумом не делает ее более вероятной и убедительной. Выводы из основанных на фактах наблюдений над сношениями двух чуждых друг другу по языку народов противоречат обеим гипотезам. Первое, что мы наблюдаем, это тот факт, что большее или меньшее число индивидуумов усваивает оба языка. Такие владеющие двумя языками индивидуумы или вносят в родной язык слова, заимствованные из чужого языка, или же смешивают формы речи и склонения и спряжения. Так, выходцы из Пфальца в Пенсильвании снабжают в простонародном диалекте английские слова немецкими формами склонения и спряжения; таким же путем перешла, несомненно, впервые турецкая гармония гласных в румынский язык через посредство румын, владевших обоими языками. Если мы назовем этот процесс подражанием, то придется сказать, что говорящий подражает в этом случае самому себе. Но так как ясно, что подобное перенесение форм из одного языка в другой совершается бессознательно, то весь этот процесс вообще не имеет ничего общего с подражанием; суть дела здесь, как и во многих других явлениях языка, в одном из тех процессов психофизической ассимиляции, которые проявляются на всех ступенях душевного развития.

Итак, подражание является лишь сопровождающим фактором при взаимодействиях в человеческом обществе, иногда же, как в последнем примере, оно бывает, в сущности, лишь неточным, заимствованным из вульгарной психологии, описанием ассоциативного процесса, отличного от подражания в собственном смысле слова. Наконец, в многочисленных случаях перехода звуков и изменения значения слов подражание не заслуживает внимания даже в этом переносном смысле слова. Это бывает во всех тех случаях, когда члены одной и той же словесной общины подвергаются приблизительно одинаковым природным и культурным влияниям. Я оставляю здесь в стороне столь спорные влияния природы. Но те переходы звуков, которые можно, подобно словесным ассимиляциям и диссимиляциям с относящейся к ним гармонией гласных, свести к вполне определенным психофизическим влияниям, являются, по большей части в последней инстанции своей, продуктами общения, следовательно, и взаимодействия индивидуумов, и нет нужды в этом случае предполагать подражание, как первичную причину. То явление языка, благодаря которому глагол a*d*similare, например, переходит путем регрессивной фонетической ассимиляции в a*s*similare, dum*b* в dum*m* (глупый), brum*b*en в brum*m*en (ворчать, брюзжать), основывается — как справедливо отметил это впервые К. Бругман и как это становится вероятным из результатов произвольного ускорения артикуляции — на постепенно развивающемся ускорении речи. Но это ускорение является следствием общения, т. е. взаимодействия членов одной и той же словесной общины, не имеющим ничего общего с подражанием. Если теория подражания с приданным ей уважаемыми авторитетами языковедения индивидуалистическим оттенком в каждом отдельном случае вновь приводит к теории изобретения, то едва ли может она уберечься и от дальнейшего вывода, что и язык вообще — представляющий собою не что иное, как общую сумму продуктов индивидуального творчества, — является, в конце концов, продуктом

произвольного изобретения. Таким образом, мы благополучно вновь приходим к уединенно живущему естественному человеку, который прежде всего изобрел язык, затем вместе с подобными себе основал государство и затем, чтобы положить конец разрастающимся, как сорная трава, предрассудкам, ввел религиозный культ.

IV
Прагматическая и генетическая психология религии

1. Прагматическая философия

Одно из новейших философских течений, широко распространенное в Америке и в Англии под именем «прагматизма», до последних лет оставалось почти неизвестным в Германии, да и в настоящее время оно обращает на себя внимание и пользуется признанием преимущественно вне круга так называемых философов по специальности. В особенности немецкие богословы и между ними опять-таки представители историко-критического направления в теологии заплатили прагматизму дань признания если не во всех отношениях, то прежде всего, по крайней мере, в том, что носит название его психологии религии. Но ведь ни психология вообще, ни психология религии в частности не могут быть оторваны от общей философии прагматизма так же, как, например, нельзя выхватить учение Гегеля о «субъективном духе» из его системы и трактовать его как самостоятельную психологию. В таком случае оно утратило бы все свое философское значение, и от него не осталось бы ничего, кроме ряда лишенных благодаря этой изоляции всякого внутреннего обоснования понятий, заимствованных из старой психологии способностей духа и нанизанных на нить произвольных логических построений. В неменьшей степени это приложимо и к прагматизму. Существует прагматическая философия, которая, подобно всякой стремящейся к систематическому единству философии, распространяется на все

области человеческого мышления. Но нет самостоятельной прагматической психологии. Характер прагматической философии обусловливает скорее разложение психологии на лишенные связи разрозненные наблюдения и носящие характер исповеди сообщения при всякой попытке изолировать психологию. Эти разрозненные наблюдения получают смысл и значение лишь в том случае, если они подчинены основным прагматическим мыслям и, насколько возможно, служат для их подтверждения.

Поэтому раньше чем говорить о прагматической философии, нужно прежде всего дать себе отчет в том, что представляет собой прагматическая *философия*. Лишь тогда будет уже возможным рассуждать и о том, каким образом общее внутреннее содержание прагматизма может быть плодотворным для отдельных научных дисциплин, в частности, для психологии и для философии религии. Существует уже довольно обширная литература по этому предмету. Но она ограничивается исключительно мыслителями Англии и Америки; в своих отправных пунктах литература эта зависит, следовательно, от своеобразных условий, в которых находится англо-американская философия, равно как направленная против других философских течений критика прагматиков обусловлена, преимущественно, англо-американскими формами идеализма или, как обыкновенно называют его в Англии, — «абсолютизма». Поэтому в англо-американской литературе оставляется почти совершенно без внимания отношение прагматизма к немецкой философии; между тем именно она, в сущности, впервые может сделать для нас более близким и понятным внутреннее содержание прагматизма и вместе с тем дать нам возможность судить о его общем философском значении. Вместо того, чтобы излагать учение прагматизма — если только можно говорить об *учениях* в такой философии, которая сводится более к общей тенденции, чем к положительным утверждениям, — в той связи, в которой они представлены у самих прагматических философов, мне кажется более целесообразным для ориентирования в

общем направлении этой философии прежде всего обратить внимание на отношение ее к известным уже нам философским направлениям. И этот прием будет правильным тем более потому, что хотя прагматические философы и не упускали случая критически осветить направления, противоположные их собственному, однако они умалчивают обыкновенно о положительном своем отношении к другим направлениям[1].

Слово «прагматический» прежде всего напоминает нам слово «практический», и действительно это близкое сродство обоих понятий не вводит нас в заблуждение. Прагматическая философия прежде всего хочет быть практической: она хочет удовлетворить жизненные потребности человека и в особенности ответить на его духовные запросы. Однако прагматическую философию отнюдь нельзя еще, благодаря этому, отождествить с тем, что мы называем «практической философией». Прагматизм не совпадет с практической философией даже в том случае, если, следуя Канту, мы особенно подчеркнем примат практических запросов над результатами теоретического мышления. Критическая философия, несмотря на признаваемый ею примат практического разума над теоретическим, отнюдь не умаляет самостоятельного его значения. Она никогда не доходит до утверждения, что самое познание должно определяться практическими запросами. Скорее же она придает величайшее значение тому, что теоретический разум неогра-

---

[1] Краткое изложение этого вопроса имеется, впрочем, у Уильяма Джемса (Прагматизм, новое издание для старых методов мышления, русский перевод П. Юшкевича с приложением статьи переводчика о прагматизме. СПб., 1910). Мы можем при этом оставить без внимания отличие американского прагматизма от английского прагматического направления, проводимого под названием «гуманизма» главным образом Ф.К.С. Шиллером. Впрочем, Шиллер дает много существенно важного для освещения нового направления благодаря проницательной критике предшествующих ему течений английского идеализма.

На русском языке о Шиллере см.: *Берман.* Сущность прагматизма, новые течения в науке о мышлении. М., 1911. — *Прим. перев.*

ниченно следует имманентным ему законам, и если при этом окажется, что полученные им результаты не удовлетворяют практическим запросам, то это, в силу заранее допущенного критической философией примата этических постулатов, служит для нее лишь доказательством границ, встречаемых в них познанием, но отнюдь не мотивом подчинения познания воле. Совершенно иначе обстоит дело с прагматической философией.

И она признает примат практических требований. Но при этом выражение «прагматическая» в то же время означает, что практическая сторона в ней не довольствуется своим приматом над чистой, познавательным нуждам служащей теорией, но выставляет притязание указывать познанию его пути. Она хочет не только исключить познание из области воли и действия, но и повелевать им, чтобы подчинить его себе.

Но было бы заблуждением полагать, что с этим расширением господства воли связано в то же время повышение ценности и достоинства практических идеалов, служащих воле целями действия. Скорее правильно как раз обратное мнение. Чем обширнее область, на которую должны распространяться наши желания и воля, тем более включает она наряду с возвышенным и благородным также низкое или безразличное, тем более, естественным образом, падает и ценность того свободного решения, которому, в конце концов, должно быть подчинено все, начиная от высших благ духовной жизни до самых обыденных жизненных потребностей. Чем с большим безразличием будет все подчинено воле, тем необходимее глубокое падение общего идеала, общего понятия цели, который теперь должен уже руководствоваться скорее более низменными или, в лучшем случае, заурядными ценностями, чем высшими. Общее, как и всегда в вопросах ценности, очень близко соприкасается при этом с низменным, пошлым. Таким образом, прагматизм принижает безусловные требования практического разума — здесь достаточно красноречива уже самая подмена выражения — до степени мотивов удовлетворения

потребностей, имеющие абсолютную ценность идеалы — до степени относительно полезных целей. Вместе с тем это указывает на связь прагматизма с современными философскими направлениями еще в двух отношениях. Принижая духовные ценности до мотивов удовлетворения воли и моральные требования — до взвешивания степени полезности поступка, прагматизм, с одной стороны, напоминает некоторые другие течения новейшей философии, охватываемые общим именем «волюнтаризма», с другой стороны, представляет собой ответвление утилитаризма.

Но если прагматисты, в противоположность господствующему интеллектуализму, и сами себя называют «волюнтаристами», то этот термин приобретает у них, в отличие от известных направлений метафизического и психологического волюнтаризма, существенно иное значение. Для метафизика волюнтаристической школы воля является конечным трансцендентным принципом единства, оставляющим, однако, интеллектуальную свободу в мире явлений. Поэтому метафизический волюнтаризм вполне может сочетаться с эмпирическим интеллектуализмом, как это мы видим у Шопенгауэра. Наконец, психологический волюнтаризм хочет лишь закрепить за волей те права, которые можно приписать ей наряду с другими содержаниями душевной жизни на основании непосредственного психологического опыта. Напротив, т. к. прагматизм не хочет быть ни метафизической системой, ни эмпирической психологией, но лишь *методом*, как подчеркивают сами прагматики, при том таким методом, который вполне удовлетворял бы нашим запросам, как в области познания, так и в области поведения и веры, — то волюнтаристический принцип не будет в прагматизме ни основою умозрения, как в метафизическом волюнтаризме, ни основою эмпирических наблюдений, как в волюнтаризме психологическом. Скорее этот волюнтаристический принцип лежит в прагматической философии всецело в понятии самой воли в ее указанном выше значении как способ-

ности свободного выбора между любыми мотивами. Прагматический волюнтаризм хочет быть свободным в выборе как основоположений познания, так и поведения и веры. Единственной нормой служит для него собственное удовлетворение.

Хотя прагматический волюнтаризм и переходит при этом в утилитаризм, однако последний опять-таки носит другой характер, чем утилитаризм английской моральной философии. Для последнего целью человеческих стремлений является прежде всего собственное благополучие, затем благополучие ближних или, т. к. идеал остается при этом еще слишком неопределенным и общим, по формуле *Бентама*, — возможно большее счастье возможно большего числа людей. Счастье же или польза охватывает, в свою очередь, все человеческие потребности вместе с возможными средствами их удовлетворения, а т. к. для наших собственных стремлений, поскольку они распространяются на других людей, доступны лишь *внешние* средства удовлетворения потребностей, то богатство и является для Бентама мерой счастья. Напротив, в прагматизме принцип утилитаризма, бесспорно, приобретает более внутренний характер. Ближе всего прагматизм соприкасается в этом пункте с тем фазисом развития английского утилитаризма, который представлен *Джоном Стюартом Миллем*. Сознавая это родство мыслей, Уильям Джемс посвятил даже свои популярные лекции о прагматизме памяти Милля; равным образом и в другом отношении, прежде всего в своих мыслях о религии, Джемс мог бы справедливо назвать Милля «вождем прагматического образа мыслей». Тем не менее Милль полагал счастье, согласно учению утилитаризма, как с духовной, так и с материальной стороны всецело еще в объективных благах жизни, признаваемых ценными благодаря традиции и общему согласию. Но это как раз совершенно противоречит волюнтаристическому принципу прагматизма, который делает субъективное удовлетворение единственным масштабом ценностей и не полагает индивиду-

альной свободе никаких границ в выборе средств к этому удовлетворению. Чем более благодаря этому призыву к свободной воле ослабляется связь с благами, ценимыми по традиции и обычаю, и утилитарное понятие счастья приобретает, таким образом, более внутренний характер, тем более вынужденный компромисс Милля между материалистическим учением Бентама о благе и собственной склонностью преимущественно к духовным благам превращается в противоположное учение. Для прагматической философии благом для каждого человека будет то, что он предпочтет по свободному выбору. И если, с одной стороны, «option»[1] прагматической философии, по-видимому, близко подходит к границе эгоистической утилитарной морали софистики, зато, с другой, — благодаря энергичному, почти Кантово учение о свободе напоминающему подчеркиванию свободной воли в решении в сторону добра — она всего далее отстоит от традиционных, между эгоизмом и альтруизмом колеблющихся форм утилитарной морали. Свободный выбор, который должен искать свои мотивы лишь в глубине собственной души, по-видимому, действительно, недалеко отстоит от того возвышения доброй воли на степень безусловно высшего блага, которое возвещает Кант в предисловии «Основоположения к метафизике нравов».

Но абсолютно свободная воля не всегда, конечно, бывает в то же время и абсолютно доброю волей. Без морального императива совести воля была бы, в конце концов, предоставлена колеблющимся мотивам, если бы в качестве его замещения не пришел на помощь старый одновременно и гедонистический и интеллектуалистический сократовский мотив длительного удовлетворения, заставляющий прагматизм вновь отклониться на пути утилитаризма, который в прагматической философии, однако, — и это остается ее неоспоримой заслугою — если не принципиально (что невозможно ввиду ее абсолютного волюнтаризма), то, по крайней мере, по-

[1] Свободный выбор (*лат.*). — *Прим. перев.*

тенциально освобождается от связи с материалистическим учением о счастье. Однако в прагматический образ мышления тотчас же вторгается другое духовное течение, источником которого служит тот же абсолютный волюнтаризм. Течение это — *скептицизм*, возникший в той особой форме, в которой принимает его прагматизм, в современной математике и естествознании и уже в этих дисциплинах обнаруживший свое сродство с прагматическим учением о свободном выборе. Подобно тому как моральный прагматизм заимствует из Кантовой этики абсолютный индетерминизм, но не допускает абсолютного нравственного закона, точно так же и естественно-научный скепсис, по существу, удерживает прежние аксиомы геометрии и математики, но превращает их из объективных норм, каковыми они были в натурфилософии Ньютона, в эвристические гипотезы; эти гипотезы сами по себе допускают замену себя любыми другими гипотезами, однако сохраняют свое значение до тех пор, пока наиболее простым путем ведут к практически применимым результатам. Два мотива — полного произвола в допущении ради каких-либо целей гипотез и соединенной с интеллектуальным удовлетворением практической пригодностью — роднят эмпирический скептицизм, как он в несколько уклоняющихся друг от друга формах представлен *Эрнстом Махом* и *Анри Пуанкарэ*, с прагматизмом. Направления эти отличаются друг от друга разве лишь тем, что естественно-научный скептицизм, устанавливая понятия истины, подчеркивает более интеллектуальный мотив, прагматизм же — практическую пригодность. Истинно всякое предположение, с которым мы лучше оперируем и легче можем оправдать его, чем всякое другое. Исходя из этой практической точки зрения не страшатся даже двойной истины и не отступают пред нею. Если для науки постулатом будет детерминизм, а для морали — индетерминизм, то, говорит Шиллер[1], мы преспокойно и должны быть как естест-

[1] Schiller, Studies in Humanism, p. 368.

воиспытатели детерминистами, а как моралисты индетерминистами и полагаться на то, что противоречие это как-либо разрешится впоследствии, хотя мы заранее не можем предвидеть, каким образом это может произойти. В этом усиленном подчеркивании практической пригодности ясно сказывается утилитарная примесь к прагматическому скептицизму. Однако этим не исчерпаны еще все ингредиенты прагматического образа мышления. Прагматик отрицает абсолютное во всех его формах, следовательно, отвергает он и абсолютный скепсис, оставляющий дух наш неудовлетворенным; не менее отвергает он и догматический утилитаризм, который стремится пересоздать мир исходя из своего построенного на основании, быть может, преходящих культурных условий понятия о всеобщем благополучии. Против такой и вообще против всякой теоретической односторонности прагматическую философию предостерегает на ее практическую сторону направленный волюнтаризм. Она предоставляет человеку выбрать веру там, где ему отказано в знании, она дает ему упование на лучшее будущее, когда блага настоящего, у которых утилитарист заимствует свой критерий ценности, оставляют неудовлетворенными индивидуальную потребность в счастье. Таким образом, прагматизм переходит в неограниченный индивидуализм: каждый человек — творец своих собственных идеалов, никто не имеет права ограничивать его в этом свободном выборе; а т. к. выбор идеалов естественным образом распространяется прежде всего на области веры и надежды, не имеющие иных границ, кроме тех, которые воля поставляет сама себе, то эта свобода воли проявляется преимущественно в *религиозных* верованиях. Воля, направленная на познание, связана с принудительной силой фактов, моральная воля — с совместной жизнью с другими людьми, воля же к вере связана лишь с самой волей, с запросами собственного духа. Здесь царит она совершенно неограниченно. Пусть моя вера кажется другому нелепой, но, пока она удовлетворяет меня самого, она дает мне то, что я от нее тре-

бую: вера успокаивает дух, утешает в горе и избавляет от зла. Таким образом, безграничная свобода верить приводит, в конце концов, к *мистике*, в которой также проявляются соединенные индивидуализм и скептицизм, как находящиеся в тесном сродстве с этой мистикой. И христианский анахорет, и ищущий искупления грехов индус стремятся к уединению, чтобы жить лишь с самими собой, а скептик Пиррон, от сомнения которого не ускользнуло ничто, был верховным жрецом Аполлона. Однако мистика современных философов не может обойтись вполне без науки. Поэтому она выстраивает из всех элементов, черпаемых из окружающей культуры и из собственной потребности, своеобразную религиозную метафизику.

2. Прагматическая философия религии

Нельзя понять прагматизм, если не обратить внимания прежде всего на его философию религии. В своем наукоучении и морали прагматизм остается связанным с внешними влияниями. Благодаря этому в наукоучении — скептицизм, а в моральной философии — утилитаризм слишком преобладают для того, чтобы прагматизм мог вполне развить присущие ему волюнтаризм и индивидуализм и развивающийся из них мистицизм. Это становится возможным лишь в философии религии, являющейся поэтому вообще наиболее оригинальной частью этой философии; да и вообще прагматизм возник главным образом из религиозных мотивов. Важнейшим изложением прагматической философии религии считается обыкновенно труд Джемса «Varieties of Religious Experience» 1902 г.[1] Однако это мнение справедливо лишь при условии известных ограничений. Во-первых, нельзя игнорировать остальную прагматическую литературу по религиозному вопросу, в особенности относящиеся сюда другие сочинения самого Джемса; во-вторых, не нужно забывать об особенном способе изложения Джемса в указанном сочинении. «Многообразие религиозного опыта» состоит именно главным образом из примеров. Но примеры эти получают правильное освещение лишь в заключительной главе, в которой Джемс в сжатой форме резюмирует свои религиозно-философские убеждения. Поэтому никак нельзя с одобрением отнестись к тому, что немецкий переводчик «Многообразия религиозного опыта»[2] выпустил как раз эту заключительную главу, а замечание его, что глава эта выпущена,

---

[1] Рус. пер. Уильям Джемс. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик. Под ред. С.В. Лурье // Изд. журнала «Русская Мысль». М., 1910.

[2] W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin, 1907. Vorwort. S. XVIII.

В русском издании заключительная глава сохранена. См. с. 511–518 рус. пер. — *Прим. перев.*

во-первых, потому что она не согласуется с его личными убеждениями, и во-вторых, потому что она не стоит ни в какой связи с остальным содержанием книги, не выдерживает критики, т. к. в первой части дает неудовлетворительную мотивировку, во второй же — фактически неверно. Издатель, желающий сделать доступным для публики известного автора, не должен пускать из его труда ту часть, в которой, по мнению самого автора, находится центр тяжести. А что так именно и обстоит дело с произведением Джемса, что он собрал все эти документы, свидетельствующие о религиозном обращении, экстазе и т. д. с единственной целью обосновать на них свою изложенную в послесловии к «Многообразию» метафизику религии, — в этом не может быть ни малейшего сомнения. Поэтому не выдерживает критики и вышеприведенное мнение переводчика «Многообразия» о том, что заключительное рассуждение не находится ни в какой связи с предшествующим изложением. Скорее именно из послесловия читатель узнает ту цель, ради которой Джемс собирал свои примеры.

Примеры эти в высшей степени разнообразны. Они охватывают собой литературу самых различных времен и народов, посвященную историям обращения, пробуждения религиозного чувства, вдохновенного экстаза. Филон Александрийский, блаженный Августин, святая Тереза, иудейские пророки, «Исповедь» Толстого и других лиц, перешедших от светской жизни к мечтательной религиозности, наконец, богатая литература религиозных обращений, начиная от обычных форм пиэтистической набожности до патологических экстатиков и визионеров, — все это составляет в высшей степени пестрый материал наследования, не лишенный, однако, несмотря на это разнообразие, некоторых общих черт. Прежде чем использовать собранный материал для своей прагматической философии религии, Джемс пытается охарактеризовать эти общие черты в нескольких руководящих положениях своей книги. Первый из приводимых им признаков религиозного настроения настолько не

нов, что его без дальнейших оговорок признавали едва ли не все философы, если только они вообще не отрицали религии: видимый мир представляется религиозному сознанию частью невидимого высшего мира. Но отсюда пути расходятся, и для прагматического философа религии решающее значение будут иметь те свидетельства повышенного религиозного чувства, которые относятся к области необычного, ненормального и вместе с тем мистического. Чувство единения со сверхчувственным миром будет для человека, охваченного религиозным экстазом, уже не субъективным, но объективным процессом, который он воспринимает как вторжение духовной силы в мир явлений, притом воспринимает в самом себе. Он черпает отсюда веру в спасение, чувство внутреннего мира, которое утешает его, ободряет его дух и наполняет любовью к ближним. Однако эти чувства переживаются не всегда одинаковым образом, т. к. они зависят от темперамента индивидуума, отчасти также от внешних условий его жизни. В этом корень контраста между пессимистом и оптимистом, или, в применении к религии контраста, между человеком, ищущим искупления, и человеком, успокоившимся в своих религиозных исканиях, который не нуждается в искуплении, ибо чувствует себя уже спасенным. Этот контраст между мрачным и радостным настроением слишком глубоко коренится в личных свойствах человека и никогда не может изгладиться совершенно. Тем не менее эти различные религиозные настроения согласуются друг с другом в указанных выше общих признаках религиозного состояния. Разница лишь в том, что у пессимиста они выражаются более в форме стремления, у оптимиста же — в форме чувства удовлетворения. Если именно на религиозной почве оба эти направления в особенности выражаются как различные, зависящие от индивидуального темперамента изменения, в основе своей сходного душевного настроения, то на религиозной почве, по мнению Джемса, может, следовательно, произойти и примирение обоих этих контрастирующих настроений. Оно состоит в том,

что стремление религиозного меланхолика к спасению и искуплению сливается в одно целое с удовлетворенным упованием уже витающего в высшем мире экстатика: таким образом, пессимизм и оптимизм сочетаются в «мелиоризме», который, избегая односторонности того и другого направления, сохраняет в то же время их сущность и вместе с тем дает нам полезное руководство для нашего практического поведения. Благодаря этому мелиоризм может служить обоснованием прагматической религии.

Однако примеры, заимствуемые нами из посвященной истории обращения и пробуждения религиозного чувства литературы, должны еще, с другой стороны, удовлетворять наши собственные религиозные запросы. Представления таких религиозных личностей могут, конечно, определяться вероисповеданием того общества, к которому они принадлежат, но стремление меланхолика к спасению и искуплению, блаженный покой экстатика в чувстве единения с Богом представляют собой движения души, совершенно независящие от какого-либо вероисповедания, от какой-либо Церкви. Каждый человек сам творит свою религию, и свободная воля здесь, более чем в какой-либо другой области, одна лишь решает вопрос о ценности или бесценности бытия и вещей, хотя и в области теоретического познания то, что мы называем истиной, определяется, в конце концов, нами самими, и не существует независимо от нас, но представляет собой продукт, непрестанно вновь порождаемый нами и постоянно видоизменяющийся под влиянием нашего вмешательства, — однако наша воля ограничена в теоретической области фактами, не подчиняющимися ее повелениям. Всякая так называемая теоретическая истина порождается поэтому, до известной степени, ценой компромисса между волей нашей и принудительной силой фактов. Наоборот, в области религии нет никаких фактов, кроме тех, которые мы находим в самих себе. Господство воли здесь не имеет границ. Мы верим в то, во что мы желаем верить, и никто не имеет права прину-

дить нас веровать иначе. Конечно, в этой области вера в религиозную истину может прийти в конфликт с действительностью. Однако эта действительность не воздействует на нас с такой неотвратимой принудительной силой, как внешняя природа, и мы впадаем в противоречие лишь с «установленной религией» (statutarische Religion), как назвал бы ее Кант. Интеллект при этом, как утверждают прагматисты, восходящие к психологическому источнику этого конфликта, подчинил волю своей власти. Освободить волю из-под ига интеллекта — вот в чем видит поэтому прагматическая религия свою благороднейшую задачу, и борьба против догматизма становится, таким образом, одной из важнейших задач прагматической философии. Мало того, поскольку эта философия вообще высказала положительные суждения о сущности религии, — согласно общему характеру ее, возможны лишь такие положения, которые ни для кого не обязательны, — суждения эти обусловлены скорее тем противоречием, в котором находится радикальный волюнтаризм прагматистов с заключающимся в догматах интеллектуализмом, чем религиозными обращениями и примерами пробуждения религиозного чувства. Интеллектуализм этот, как неустанно повторяет Шиллер, является великим злом, бременем, унаследованным христианством от греческой философии. Если мы не хотим удовольствоваться простым переживанием вновь религиозного подъема и желаем создать себе собственные религиозные воззрения, то выставляемые нами положения должны быть как раз противоположны тому, что догмат фиксирует как церковное вероисповедание, и что впоследствии, хотя и в борьбе с догматами, однако с помощью того же оружия интеллектуализма — и, следовательно, в том же духе, преобразовало далее философию. Такова руководящая нить, которой следуют прагматисты в лабиринте возможных религиозных убеждений. Из греческой философии перешел в христианство догмат триединства Божества и другие догматы, не имеющие никакой цен-

ности для религиозных переживаний. Таким образом, самые переживания эти были интеллектуализированы и благодаря этому искажены и ослаблены. Затем в философии, опять-таки в борьбе против раздробления догматического понятия о Боге, была создана идея единства, достигшая кульминационной точки развития в учении Спинозы о единстве Божества и мира. Учение это закрепило, таким образом, подчинение религиозного аффекта интеллекту и тем уничтожило саму религию. Если мы хотим вновь обрести ее, то нам необходимо поэтому возвратиться к началу, противопоставить интеллектуализму догмата волюнтаризм веры, монизму философии — плюрализм. Плюрализм оставляет открытыми все пути, ведущие к спасению, он признает зло мира, но в то же время смотрит на него, как на побуждение стремиться к улучшению. Таким образом, плюрализм приходит к морализму и мелиоризму. Как вспомогательное средство на этом пути указывается «гипотеза Божества», как это подтверждается опытом всех времен на типических формах религиозного состояния. Какая религия будет последней, мы не знаем; но душевные переживания обращенных и испытавших на себе пробуждение религиозного чувства, во всяком случае, служат для нас прообразом, поскольку они связаны с высшим удовлетворением — целью стремлений наших в религии, как и во всем прочем. Этого удовлетворения не дает нам ни материализм, ни абсолютный идеализм с их чисто интеллектуальными идеалами бесконечности, всесовершенства, всемогущества и т. д. Прагматический теизм поэтому оставляет все это в стороне. Вера в Бога является для него, в сущности, лишь вспомогательным средством для успокоения духа, причем совершенно безразлично, будет ли Бог мыслиться всесовершенным или несовершенным, конечным или бесконечным. При этом мы невольно вспоминаем, что Джемс посвятил свои лекции о прагматизме памяти *Джона Стюарта Милля*. Действительно, Милль является вождем прагматизма также и на пути

плюралистической и мелиористической философии религии. В своих «Essays on Religion»[1] Милль разрешает старую дилемму между всесовершенством Божества и несовершенством мира тем, что объявляет допущение ограниченного могущества Божества за гипотезу вероятную и, сверх того, за наиболее удовлетворительную, т. к. она позволяет нам мыслить человека как сотрудника Божества[2]. То, что Милль считает лишь возможным, прагматизм объявляет истинной сущностью религии, и сама идея Божества получает в прагматизме то же значение, что и эвристические гипотезы в естествознании, ценность которых сводится к их полезности.

Однако мы слишком дешево отделались бы от этой своеобразной, сочетающей мистику со скептицизмом, индивидуализм с волюнтаризмом, позитивизм с релятивизмом, прагматической философией религии, если бы просто сочли ее за характерное порождение американского духа, как он и в других случаях проявляется и в науке, и в жизни, хотя редко, конечно, в таком полном переплетении и сочетании всех этих элементов. Отделаться так дешево от этой философии религии нельзя потому, что слишком заметен на ней отпечаток вообще современного духа. И в этом случае в высшей степени интересно наблюдать, как во всех этих попытках примирить современный дух с запросами веры воззрения, определяются той почвой, на которой они выросли. Католический модернизм хочет остаться верным Церкви и в то же время склонен предоставить полную свободу не только естествознанию, но и историческому исследованию и критике традиций. Решение этой дилеммы он находит в строгом разграничении веры и знания:

---

[1] «Эссе о религии» (*англ.*). — *Прим. перев.*

[2] John Stuart Mill, Ueber Religion, deutsch von E. Lehmann, 1895, S. 154 ff.

Ср. об ограниченности Божества: *Уильям Джемс*. Вселенная с плюралистической точки зрения. М.: Космос, 1911. С. 171, 172, 175. Сам Джемс ставит, однако, свои воззрения в данном пункте скорее в зависимость от Г.Т. Фехнера. — *Прим. перев.*

в вере господствует мистицизм, находящий себе самое надежное убежище в традиционной религии, в знании царит рационализм, нисколько не препятствующий мистицизму, т. к. пути их совершенно расходятся[1]. Но модернисты мало заботятся о том, что окажет философия о их стремлении. Они признают историческую критику, и историки уже издавна умели без затруднения удовлетворять требования веры. Иначе обстоит дело с прагматизмом. В нем сказывается та чисто протестантская черта, что он не может обойтись без опоры каких-либо философских убеждений. Найти эту опору помогает прагматизму тот же протестантский принцип свободы совести, который позволил ему спокойно отстранить догматы и традицию, как реликвии чего-то давно пережитого. Были времена, когда еще *Пьер Бэйль*, *Гаманн*, *Якоби* должны были выбирать между верой и знанием. Современный же прагматист говорит: если прежние философские системы не удовлетворяют нашим запросам, то отбросим их, подобно естествоиспытателю, отбрасывающему непригодную гипотезу, и создадим новую, более удовлетворяющую нас, философию. Генрих Якоби некогда провозгласил спинозизм единственной последовательной философией; и прагматист согласен в этом с философом веры. Однако он не впадает еще благодаря этому в чистый мистицизм, но стремится претворить иррациональный момент религии в рациональный; и этого он достигает тем, что, став на давно известный путь сродства между мистицизмом и скептицизмом, соединяет вместе эмпирический скептицизм — к которому стремятся в целях удобства и школы современного естествознания — и почерпнутый из практической жизни утилитаризм. Бог — наилучшая из предложенных до сих пор для разгадки бытия гипотез, потому что она наиболее удовлетворяет нас. Это доказывает пример витающих в чувствовании единства с Божеством мистиков и

[1] Der italienische Modernismus (Reformkatholische Schriften, Nr. 11). 1908, S. 105.

экстатиков. Гипотеза эта, подобно всякой другой, быть может, допускает улучшение и исправление. Но пока ее можно считать наилучшей, т. к. она служит целям морального «мелиоризма». Каковы будут дальнейшие наши мысли о сверхчувственном мире, это зависит главным образом от собственной нашей воли. Поэтому в выработке их не имеют значения ни традиционные догматы, ни возникшая из борьбы с ними рационалистическая философия. Философия эта служит прагматизму руководством лишь в том отношении, что прагматизм, самым энергичным образом выступая против господствующего в ней интеллектуализма, определяется в своих гипотезах о Божестве именно своей противоположностью интеллектуализму.

В этом пункте с поразительной ясностью вырисовывается изумительная смесь контрастирующих элементов, из которых состоит эта философия. Стремясь развить такое воззрение, которое во всем было бы противоположно традиционному интеллектуализму в религии и философии, сама она тем не менее подчиняется интеллекту. В философии этой не господствует уже свободная воля, которой так гордится прагматизм, и продукт таких, в противоречии с непосредственными данными опыта развивающихся размышлений, естественным образом, может быть лишь продуктом рассудочной логики. Тогда как прежняя догматика и философия предъявляли к интеллекту лишь такие требования, которые оставляли место и для мистики, т. к. идеи, например, триединства или единства Божества и мира сами уже носят мистический, возбуждающий религиозную фантазию, характер — «плюрализм» прагматистов, лишенный всякого полета фантазии, по существу, рационалистичен и впадает в настоящий утилитаризм, экстатики и обращенные в его глазах — лишь живые свидетели того, что религия дает высшее удовлетворение нашим упованиям на грядущее, притом удовлетворение, не связанное ни с догматами, ни с философскими убеждениями. Но этот мистический мотив переходит при попытке фило-

софски обосновать его в тривиальное моралистическое понятие «мелиоризма», быть может, новое по названию, в действительности же бывшее символом веры всех утилитаристов, начиная с Фрэнсиса Бэкона и кончая Бентамом и Миллем. Таким образом, в прагматической философии сливаются едва ли не все мотивы современного мышления, и в этом смешении отчасти совершенно разнородных элементов прагматизм, бесспорно, проявляет некоторую оригинальность. Но если подойти к нему с масштабом новых оригинальных мыслей, то даже наиболее снисходительный критик не сопоставит прагматизм, даже отдаленно, с теми философами религии, которыми XIX столетие одарило нас после Канта в лице Шлейермахера, Гегеля и даже Шеллинга. С наиболее сродным ему утилитаризмом прагматизм имеет общее в мотиве наиболее удовлетворяющего нас решения проблемы, со скептическим эмпиризмом естествознания — в мотиве наиболее простого или, что то же самое, наиболее удобного разрешения ее. Таким образом, нельзя сказать, чтобы умозрительная работа, выполненная прагматизмом при углублении в эту последнюю из всех философских проблем, была особенно велика.

3. Прагматизм и немецкая теология

Тем более замечательно, что немецкая теология высказала живейший интерес к прагматизму, который был отчасти с большим одобрением принят в кругах так называемой либеральной критической теологии. Тогда как со стороны немецкой философии прагматизм, поскольку вообще на него обратили внимание, встретил, несмотря на все уважение к Уильяму Джемсу, как к глубокому, проницательному и тонкому психологу, холодно-отрицательное отношение, многие теологи, наоборот, усмотрели в нем научное построение первостепенной важности, открывающее новую эпоху[1]. Однако привлекает к себе в этом случае не сама прагматическая философия и не прагматическая психология религии, но единственно те свидетельства пробуждения религиозного чувства, которые Джемс заимствовал отчасти из истории и из исповедей и признаний известных исторических личностей, отчасти из составленных некоторыми американскими авторами, например Старбэком и Льюба (Leuba), собраний подобных же свидетельств, почерпнутых, в особенности, из литературы религиозных обращений. Я упоминал уже выше, что свидетельства эти отнюдь не заслуживают названия психологии религии и не могут быть точно так же отнесены к психологии Уильяма Джемса. Одобренная и принятая немецкими теологами часть «Многообразия религиозного опыта» состоит из ряда свидетельств в пользу учения, которое оставляется, однако, в стороне, как будто его совсем и не существует; между тем без него самые свидетельства эти получают существенно иной смысл. Джемс мог быть кратким в оценке всех этих примеров в заключительной

[1] Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905, S. 14.

главе своего произведения, т. к. оно, очевидно, должно было служить лишь подготовкой к более разработанному изложению прагматической философии религии. Кроме того, он смотрел на такие сборники материалов, как на подготовительные работы для создания психологии религиозной жизни. Летучие листки и брошюры Армии спасения и тому подобные произведения религиозной литературы равным образом, ведь, не могут рассматриваться, как основы психологии религии. Едва ли и Уильям Джемс мог стать на такую точку зрения. Как психолог, он является чистым или даже, как сам он полагает, радикальным эмпириком; в предисловии к своим лекциям о прагматизме он прямо заявляет, что его прагматизм, не имеет ничего общего с его эмпиризмом[1]. Правда, и в своей психологии Джемс иногда не отступал перед парадоксальными утверждениями, однако они звучали как парадокс лишь при сравнении с застарелыми предрассудками. Никогда Джемс не упускал из виду, что общие правила научной методологии сохраняют свое значение и для психологии. Показания лиц, переживших пробуждение религиозного чувства, религиозное обращение, были для него не психологией, но основою его собственной прагматической философии. Немецкие теологи, которые одновременно и восприняли прагматизм, и отвлеклись от него в сторону, сами, следовательно, превратили это собрание материалов в психологию религии, несмотря на то, что оно не может быть ею ни по существу, ни по цели, с которой было составлено. Так как Уильям Джемс, во всяком случае, понимал, как психолог, что общие нормы научной критики и интерпретации сохраняют свое значение также и для психологии, то он должен был, следовательно, признать точно так же, что нельзя на основании известного сходства объединять любые явления, принадлежащие самым различным эпохам и состояниям, не рассмотрев предварительно условия их возникновения; еще менее

[1] *Джемс У*. Прагматизм. Рус. пер. С. 8.

мог он утверждать, что нормальная жизнь должна объясняться психологически на основании анормальных, граничащих с патологией или же прямо патологических случаев религиозного экстаза. Такое объяснение с методологической стороны совершенно то же, что выведение религии из внушения и гипноза или из явлений сна и т. д., короче — оно совершенно совпадает с так называемыми психологическими гипотезами о религии, которые иногда равным образом уже высказывались, или же с попыткой объяснить нормальное восприятие с помощью органов чувств из иллюзий и нормальное течение представлений из «вихря идей» душевных больных. Нельзя точно так же сказать, чтобы результаты, полученные Джемсом из этих примеров, представляли собою что-нибудь большее, чем сжатое, резюмирующее изложение собранных раньше фактов. Джемс мог, конечно, воспользоваться этими переживаниями — в которых человек чувствует себя спасенным, чувствует пробуждение в себе новой жизни, новых сил, чувствует непосредственное единение с Божеством — для своей прагматической цели: показать, что религиозное состояние характеризуется стремлением к удовлетворению своих духовных запросов и чувством полученного удовлетворения; но никто не может усмотреть в этом попытку психологического анализа религиозных явлений, и сам Джемс едва ли мог смотреть на дело таким образом. Для него это лишь доказательство того, что сущность религии заключается в глубоком успокоении духа и стремлении к нему, а не в каких-либо догматах или в умозрительных идеях, измышленных на основании этих догматов или в противоположность им. Джемс видит в состояниях религиозного экстаза не свидетельства в пользу истины этих религиозных переживаний, но лишь доказательство того, что «гипотеза Божества» дает человеку то утешение и успокоение, к которому он стремится в своей религии. Так как, согласно воззрениям прагматистов, истина вообще не существует объективно и заключается лишь в том субъективном убеждении, которое наиболее удов-

летворяет нас, то и в религиозной области не следует отвергать никакой гипотезы, если она полезна в этом отношении.

Совершенно ясно поэтому, что значение сообщенных Джемсом примеров религиозного экстаза будет совершенно иным, если оставить в стороне эту прагматическую цель. Тогда возможно будет рассматривать их с двух точек зрения: можно или усматривать в них то, что, по большей части, видели в них великие исторические религиозные фанатики и что видят в них и в наши дни религиозные экстатики сумасшедших домов: действительные откровения Божества; или же усматривать в них, как отчасти делают это американцы, данные для психологии или, точнее, для психопатологии религиозного сознания. Так как всякое проявление душевной жизни имеет психологическую ценность, то нельзя, естественным образом, отнимать ее и у подобного рода наблюдений. Но считаться действительной психологией религии материалы эти ни в каком случае не могут. Во-первых, не выяснены условия возникновения этих явлений, во-вторых, самые явления эти не подлежат психологическому анализу, т. к. последний возможен был бы опять-таки лишь на основании выяснения условий их возникновения и отношения их к другим психическим процессам. Среди всех условий возникновения исторические условия, естественным образом, стоят на первом плане. Подобно тому как известный исторический факт нельзя понять, не принимая во внимание предшествовавшие ему факты, совершенно так же и психология проявлений религиозного чувства не может быть отвлечена от условий времени. Исповедь блаженного Августина, история святой Терезы и меланхолические или экстатические состояния страдающих mania religiosa[1] современников наших дают нам материал[2], который не мо-

[1] Религилзный бред (*лат.*). — *Прим. перев.*

[2] Относительно этого пункта нет полного согласия между теологами, придерживающимися прагматической психологии

жет служить обоснованием ни психологии религии, ни истории ее. Как ни высоко ценю я чисто относительный метод как раз в психологии — хотя он никогда не может иметь решающего значения, — однако и психология не может освободиться от *одного* условия. Условие это заключается в том, что нельзя при рассмотрении известной области наших душевных переживаний выхватить отдельную группу явлений, игнорируя остальные. Конечно, религиозный экстаз входит в развитие религий как важный ингредиент. Но было бы нехорошо, если бы экстаз был единственным ингредиентом. Произведение Джемса, которое имело целью обоснование его собственной прагматической философии религии, стоит в этом отношении совершенно на другой почве. Тогда как психолог обязан по возможности всесторонне и без предвзятой тенденции исследовать факты, Джемс нисколько не скрывал, что его собрание фактов имело целью пояснить прагматическую мысль на примерах высшего религиозного удовлетворения. Это было его ясно выраженной целью, и, со своей точки зрения, он имел полное право сделать такой тенденциозный выбор. Иначе будет обстоять дело, если, по примеру немецкой прагматической теологии, отбросить самое главное, т. е. саму прагматическую мысль, и превратить это собрание примеров, которое должно было лишь сделать эту мысль наглядной, в самостоятельную психологию религии. Такая психология, конечно, в высшей степени отрывочна, неполна, т. к. принимает во внимание лишь

религии. *Трёльч* стремится совершенно исключить из психологии религии рассмотрение исторических условий возникновения религиозных чувствований; наоборот, *Воббермин* настаивает на том, чтобы условия эти, поскольку они относятся к области религий культурных народов, были приняты во внимание (Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie, Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. 3, 1910, S. 518 ff). Затруднительно сказать, почему он не принимает во внимание религии также первобытных культурных или полукультурных народов, несмотря на то, что последние годы дали нам богатейший материал для исследования начатков религиозной жизни.

ограниченную группу явлений, и заставляет в то же время подозревать, что и она делает такой выбор из чуждой психологии тенденции, хотя и не сознается в этом столь открыто, как американский прагматизм.

Действительно, теологические прагматисты не оставляют ни малейшего сомнения в существовании этой тенденции. В предисловии к своему переводу труда Джемса Воббермин[1] восхваляет, как главное достоинство его, то, что в нем «принята во внимание и оценена мистическая сторона религии», и указывает при этом на Шлейермахера и Альберта Ричля, которые в противоположность слишком формальным теоретико-познавательным стремлениям современной теологии придавали большое значение этому иррациональному фактору непосредственных религиозных переживаний. Шлейермахер в особенности близко стоит в этом отношении к Джемсу. Однако это мнение было бы, по крайней мере до некоторой степени, оправдано лишь в том случае, если бы мы отбросили философию религии, на которой основывается у Шлейермахера и Ричля высокая оценка мистики, и, в особенности, если бы мы смешали отношение Шлейермахера к самой религии с его философией религии, которая у этого величайшего из философов-богословов прошлого столетия обоснована слишком метафизически и диалектически, для того чтобы он мог придавать какое-либо значение так называемому «религиозно-психологическому методу», т. е. пестрой и неразборчивой статистике экстатических состояний. Со своей стороны Трёльч[2] пытается заменить утилитаристический прагматизм американских психологов теологическим прагматизмом, который до известной степени удовлетворял бы спекулятивным потребностям. Он выстраивает свою собственную фи-

[1] Wobbermin, Vorwort zu James, Die religiöse Erfahrung, S. VIII, XVII.

[2] Ernst Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorien in der Religionswissenschaft, S. 30 ff.

лософию религии, которую называет религиозной «теорией познания», задачу же ее усматривает в последовательном исправлении теории познания Канта. Кант сам пришел бы к такой «религиозной теории познания», если бы, введенный в искушение своим морализмом, не изменил самому себе. Факты психологии религии, как они изложены в свидетельствах, собранных американскими прагматистами, не могут, однако, удовлетворить требованиям науки о религии. Она должна рационализировать иррациональный элемент религиозных переживаний. Учение Канта о религии нужно, следовательно, реформировать с помощью прагматической психологии религии, а прагматическую философию религии, в свою очередь, нужно рационализировать на основании теории познания Канта. Но гносеология Канта в ее подлинном виде недостаточна для этой цели, ее нужно поэтому дополнить соответствующим образом, и прежде всего необходимо исключить из нее моралистическое обоснование религии. Однако при этом неизбежно возникает вопрос о том, что собственно останется вообще от Кантова учения о религии, если от него отнять это моралистическое обоснование религии? Но руководствующаяся прагматизмом теология умеет найти выход. Столь осторожно проведенные Кантом границы между теоретическим и практическим разумом должны быть уничтожены. Кант применил в трансцендентальной аналитике всю силу своего философского глубокомыслия, чтобы доказать необходимость ограничения априорных основных понятий; для прагматической же теологии она не существует. Скорее же эти априорные понятия возрастают в числе. Сами категории Канта, в особенности категория причинности, перенесены с эмпирического мира на умопостигаемый. Другими словами: наиболее существенный пункт этого новейшего преобразования критической философии должен заключаться в возвращении ее к докритической точке зрения, на которой стоял Кант еще в диссертации 1770 г., пока в шедевре критической диалектики, в «схематизме чистого рассудка»

не нашел обоснования своей теории познания. Однако этот будто бы к Канту примыкающий рационализм не должен замыкаться в какую-либо законченную систему; наоборот, он должен непрестанно иметь наготове запасные выходы, чтобы при случае рационализировать иррациональное, если это потребуется, и устранить то, что не может быть рационализировано: иллюзии и заблуждения. Однако этот антирациональный элемент также принадлежит к миру действительности. Поэтому рационализм теории познания всегда может быть лишь условным и ограниченным, и указанное Джемсом чувство непосредственного присутствия Божества должно поэтому служить отправным пунктом для доказательства априорности религиозного чувства. Когда иррациональные переживания и психологические факты признаются в то же время общезначимой составной частью религиозных переживаний, они тем самым вполне рационализируются. При этом доступ к иррациональным переживаниям всегда, конечно, остается свободным. Однако и эти иррациональные переживания могут быть рационализированы подобным же образом, если только они не исключаются как заблуждение и обман.

Довольно затруднительно сказать, каким образом в этом наброске «рациональной теории познания» можно усмотреть исправление Кантовой критики разума. Однако это недоразумение легко устранимо. Начиная с Альбрехта Ричля в известных теологических кругах считается как бы священным долгом плавать под флагом Канта, хотя самому старцу Канту товар, провозимый таким образом, и показался бы, без сомнения, контрабандой; с полной уверенностью можно сказать, что Кант отверг бы попытку рационализировать иррациональное с помощью бесконечного расширения норм познания, как ложное толкование, близкое к полному извращению и далеко оставляющее за собой все встречавшиеся ему ранее превратные толкования и недоразумения. Если же глубже всмотреться в этот план мнимой рационализации иррационального, то мысль, с которой он

оперирует, окажется чрезвычайно простой: совершенно иррациональный психологический опыт должен стать рациональным и, если возможно, даже превратиться в априорную истину разума, если только он достаточно часто повторялся и не был слишком явной иллюзией или видимостью. Но выше было замечено: откровения религиозного экстаза, если мы хотим использовать их в духе прагматизма, в религиозно-философских целях, допускают двоякое применение: во-первых, в них можно видеть проявления высшего удовлетворения, свидетельствующего о том, что сама религиозная потребность заключается в стремлении к этому удовлетворению. В этом смысле опирается на них утилитарный прагматизм американских и английских прагматистов. Во-вторых, можно видеть в них действительные откровения Божества. По большей части так смотрят на них сами экстатики, а также, по-видимому, и прагматисты из немецких теологов. Si duo faciunt idem, non est idem[1]. От идеи боговдохновения отказываться не хотелось бы. Между тем на мысль Гердера и Гегеля, что история человечества является откровением Божества, всецело индивидуалистическую и, в своем роде не менее чем подлинный прагматизм, утилитаристическую, теология решиться не может. В таком случае должна выручать из беды рационалистическая теория познания. Рациональное предполагает иррациональное, и боговдохновение экстатиков фактически является, вне всякого сомнения, иррациональным. Однако иррациональное в свою очередь требует рационального. Поэтому нет ничего легче, как сделать иррациональное рациональным. Кроме того, представляется при этом случай отстранить все, что в показаниях экстатиков было бы слишком компрометирующим, как не подлежащее рационализации. Со своей стороны я предпочитаю открытое, не прибегающее к помощи мнимого кантианства исповедание веры. Если кто-либо заявит, что вера

[1] «Когда двое делают одно и то же, это уже не одно и то же» (*лат.*). — *Прим. перев.*

в личное откровение Божества является для него религиозной потребностью, от которой он не может отказаться, то я буду последним из тех, кто бросит в этого человека камнем. Такой мнимой рационализации иррационального я предпочел бы даже древний «гнозис», который в употреблении понятия познания имеет отдаленное сродство с этим неокантианством.

4. Генетическая психология религии

Два пути исследования, как известно, открыты психологии, как общей, так и отдельным ее отраслям, посвященным разработке особенно интересных проблем: она может попытаться дать простое, по возможности, точное и беспристрастное описание самых фактов; или же тотчас приступить к анализу и объяснению явлений. Но на какой бы путь ни ступила психология, двум требованиям она должна удовлетворять, во всяком случае. Во-первых, она должна избегать всякой тенденции, чуждой установке фактов и почерпнутому непосредственно из них объяснению. Во-вторых, психология, как эмпирическая наука, не должна выходить за границы поставленной ею задачи исследования процессов сознания, совершающихся как в индивидуальной, так и в социальной жизни человека. Беспристрастность психологического исследования не должна, следовательно, нарушаться никакими метафизическими или практическими мотивами, с другой стороны, и психология не должна вторгаться в область других дисциплин далее, чем это нужно для ее задач. Психология религии, которая пожелала бы стать на место философии религии, не менее преступает законные границы, чем психология мыслительных процессов, выдающая себя за теорию познания. В обоих случаях психология, без сомнения, может принести пользу соответствующим философским дисциплинам, которые, со своей стороны, никогда не должны упускать случая воспользоваться богатым психологическим материалом. Но далее этого права психологии не простираются. Она не может решать вопроса о ценности логических или этических норм, равно как о метафизической сущности религии, т. к. она и не нормативная наука, и не наука о ценностях, в собственном смысле этого слова, и не часть метафизики.

Между тем в наше время многие повинны в таком смешении психологии с чуждыми ей дисциплинами. В особенности же часто незаконным образом суживают кругозор той отрасли психологической науки, которую иногда называют психологией религии, и примешивают к ней тенденции, чуждые задачам психологии. Обе ошибки естественным образом связаны друг с другом: избирают определенную, более или менее ограниченную область явлений, наиболее, по-видимому, соответствующих той тенденции, с которой подступают к психологии. В этом отношении богословский прагматизм с его стремлением понять религию из экстаза, очевидно, столь же односторонен, как и известные мифологические гипотезы, которые стремятся вывести всю мифологию, и если возможно, и всю религию из веры в существование душ или из впечатления, производимого бурей, солнцем, луною и ее фазами. И религия возникла не из *одного* корня, а из многих. Кто хочет психологически исследовать ее происхождение, тот должен проникнуть в совокупность явлений религиозной жизни и попытаться проследить отношения отдельных факторов друг к другу и к другим жизненным явлениям. Видения и экстаз могут удовлетворить лишь того, кто подходит к ним с намерением найти в них то, что заранее в них вложено. Для психолога такое произвольное смешение самых разнородных явлений стоит на одной линии с истолкованиями тех философов Просвещения, которые в духе «Système de la Nature»[1] сводили религию к изобретению жрецов на том только основании, что среди знахарей-колдунов первобытных народов и среди буддийских и христианских святых встречались иногда и обманщики. Всякое научное, следовательно, и всякое психологическое исследование требует, чтобы мы обращали внимание на те условия, в которых происходят те или иные явления; поэтому и в данном случае нужно прежде всего обращать внимание на ту психическую среду, в которой

[1] «Система природы» (*фр.*). — *Прим. перев.*

возникли интересующие нас явления. Индивидуальные показания и переживания приобретают поэтому — как для истории религии, так и для психологии религии — значение лишь в том случае, если принята во внимание также та религиозная среда, в которой они возникли. Религия, так же как язык и обычаи, является созданием человеческого общества, и связана с ними самым тесным образом. Подобно тому как язык хранит в себе живыми религиозные предания, из которых каждый приобретает себе собственную религиозность, точно так же из нравов возникает особенно ценимый и почитаемый круг религиозных обычаев в культе, который опять-таки служит образцом для индивидуальной религиозности. Поэтому психология религии прежде всего является частью психологии народов, и т. к. индивидуум вообще предполагает общество, то и в области религии, как и во всякой другой, какие-либо явления могут быть объяснены психологически лишь на этой социальной основе. Психология же народов, в свою очередь, предполагает опять-таки историю явлений общественной жизни. Утверждение, что психология религии не имеет ничего общего с историей религии, стоит в методологическом отношении на одной линии с другим утверждением, что психологические проблемы языка, искусства, обычаев не зависят от исторического развития этих явлений. История должна при этом пониматься в самом широком смысле слова. Совершенно неверно поэтому мнение, согласно которому не нужно исследовать религии первобытных народов, как своего рода доисторические, в особенности, если мы припомним, какими богатыми данными обязаны мы новейшему народоведению[1] относительно происхождения и первоначальных стадий развития важнейших религиозных воззрений и культов, продолжающих в более возвышенных и духовных формах жить и в христианстве.

Если историческая оценка религиозных явлений является необходимым условием их психологического

[1] То есть новейшей этнографии.

обсуждения, то психология религии может быть только *генетической*. Эта генетическая психология религии может разрабатываться двумя путями. Можно представить религиозное развитие в ряде следующих друг за другом в восходящем направлении ступеней, т. е. как бы сделать отдельные поперечные разрезы общей органической связи истории религии. Или же можно — пользуясь той же метафорой — делать продольные разрезы, т. е. прослеживать эволюцию некоторых групп значительных явлений от их едва уловимых зачатков. Как ни неизбежен первый метод, однако он отчасти предполагает второй, отчасти дополняется им. Примененный же без связи со вторым, он легко приводит нас к опасности разделить то, что связано, или же смешать вместе совершенно разнородные элементы, или даже к опасности схематических классификаций, полагающих в основу деления предвзятые понятия. Исследование эволюции отдельных явлений предоставляет нам, напротив, ту выгоду, что оно делает очевидною для нас действительную генетическую связь, по крайней мере для одной ограниченной области, и тем самым впервые дает нам возможность включить ее в общее развитие. Вместе с тем, такое исследование способствует плодотворному, глубже проникающему в отношения отдельных групп явлений применению синтетического метода. Психологическое развитие молитв, жертвоприношений, церемоний очищения, обрядов погребения, происхождение столь многочисленных, переходящих друг в друга, представлений табу, представлений чего-либо нечистого, греховного или же святого, ассимиляция сновидений и экстатических возбужденных состояний через религиозные аффекты, наконец, различным образом вплетающиеся сюда отношения к миру животных, к мифологическим представлениям о небе и земле, — все это и многое т. п. дает нам массу то развивающихся параллельно, то переплетающихся друг с другом явлений, которые необходимо охватить во всей их совокупности, чтобы иметь возможность ближе подойти к вопросу, каким образом возникает религия в

объективном смысле, и каковы те субъективные мотивы, к которым дают возможность заключать их объективные порождения. Лишь тенденциозный философ может удовольствоваться отдельным, выхваченным из общей связи явлением, т. к. он заботится не об изучении самой религии, но об оправдании своей предвзятой точки зрения; но такое произвольно изолирующее исследование не может быть названо психологией религии. Нельзя также отделаться при этом отговоркой, что все служащее в данном случае психологии религии материалом относится к области истории религии, т. к. психология всегда имеет дело лишь с фактами индивидуального сознания, которые в конечной основе своей независимы от всяких исторических условий. Во-первых, последнее утверждение вообще неверно, т. к. оно распространяет общезначимость последних элементов сознания, ощущений, чувствований простых аффектов на такие психические продукты, которые — насколько позволяет судить наш опыт — вообще возникают лишь при определенных исторических условиях. Во-вторых, неправильно, что история религии, сама по себе взятая, дает уже ответ на проблемы, которые поставлены в этом случае психологии религии. Задача истории — охарактеризовать отдельные религии в значении их для духовного развития народов. Но история религии отнюдь не может показать, как относятся эти явления к другим религиозным идеям, проявляющимся отчасти в тех же, отчасти в совершенно различных и независимых друг от друга областях, и в какой связи вообще находятся религиозные мотивы с общими душевными способностями человека, — это задача не истории религии, но психологии. Поэтому невозможна никакая психология религии без истории религии; но первая может оказывать существенные услуги второй. Однако история всегда может еще выполнить важные задачи и отказавшись от этих услуг, как это показывает пример бесчисленных историков религии, которые или воздерживались от психологической мотивировки, или же считали психологию

такою областью, к которой неприложимы правила научной методологии, и каждый поэтому поступает в ней по собственному произволу и усмотрению.

Таким образом, психология религии занимает место между общей психологией и историей религии. Задача ее — поставить религиозные явления, известные нам из истории религии, в связь с общими мотивами человеческого мышления и поведения, а также показать источники новых мотивов, которые индивидуальное сознание черпает из развития религии, рассматриваемого в психологии народов. Но как ни важна психология религии сама по себе, как ни велико ее значение для философской оценки религии, однако она и не охватывает всю область науки о религии и не совпадает по своей задаче с *философией религии*. Конечно, и для философии религии она имеет немалое значение. Но значение это состоит в том, что, при всем различии в частностях, в общих чертах она показывает сходное развитие религиозного сознания. При всем том задачи психологии религии и философии религии совершенно различны. Психология религии имеет целью проследить фактическое развитие явлений религиозного сознания; в этом смысле она — чисто эмпирическая наука, которая, подобно индивидуальной психологии или естествознанию, должна воздерживаться от всяких оценок, касающихся значения отдельных фактов для общей связи. Напротив, философия религии прежде всего должна ответить на вопрос, насколько возможно обосновать философски свойственную всякой религии идею потустороннего мира как восполнения мира чувственно постигаемого. Психология религии, правда, может указать фактические формы развития этой идеи; но вопрос о ее общезначимости и ценности отдельных фазисов ее развития, по сравнению с этим общим ее значением, подлежит уже суду философии религии. Вопрос этот показывает, вместе с тем, что сама философия религии относится к области метафизики: вопрос о реальности или нереальности потустороннего мира более всякого другого носит метафи-

зический характер, и если отнести его в область теории познания, то это поведет лишь к пагубному увеличению числа научных областей и смешению их. Кантова критика метафизики его времен сохраняет в этом отношении всю силу и для наших дней. Как ни справедлива эта критика по отношению к метафизическому догматизму, едва ли, однако, можно согласиться с Кантом в его желании подчинить метафизику теории познания в таком смысле, чтобы его метафизика природы и нравов служила переходной областью между критическими частями его философии и их применениями. Содержание его метафизики непременно должно было показаться позднейшему кантианству слишком скудным, чтобы удержать за нею гордое имя прежней царицы философских дисциплин. Таким образом, Кантово осуждение онтологической метафизики распространяли, обыкновенно, и на метафизику вообще, почему и устранили ее совершенно как лишь мнимую науку прежних времен. Ближайшие по времени к Канту спекулятивные философы, Фихте и Гегель, конечно, безразлично относились к этому вопросу, и сама критическая философия была для них лишь несовершенной предварительной ступенью их собственного стремления разрешить все философские проблемы исходя из единства господствующей в их системах мысли. Когда же начался «поворот назад к Канту», критицизм смешался с возникшим в борьбе именно с этими спекулятивными системами скептицизмом. И тогда наступило время того расцвета гносеологии, когда она впервые была окрещена этим именем и стала считаться главной, если не единственной имеющей право на существование философской дисциплиной; и лишь этика предъявляла еще свои скромные права. Светоч метафизики загасил, как полагали тогда, уже Кант, смерти натурфилософии помимо воли способствовал Шеллинг своими фантастическими нелепостями, этика была упразднена утилитаризмом, для проведения которого не требовалось никакой философии, наконец, психология пошла по собственной дороге — что же и

оставалось делать философу, как не заняться гносеологией. Правда, специальные дисциплины не особенно заботились о ней; зато она слыла в достаточной мере безобидной, чтобы ее оставили в покое с этой стороны. Вот тот фазис развития новой философии, в котором имеет свои корни мысль «религиозной теории познания»; и хотя эта «религиозная гносеология» и должна оперировать с совершенно иными средствами и по совершенно другим принципам, чем обычная, однако она поселилась в достаточной близости от нее, чтобы обитать под той же защищающей кровлей. И на почве этой же богословской надстройки над учением Канта о познании возникла, наконец, и программа «рационализации иррационального». Правда, никто не знает, как ее выполнить; но само выражение, во всяком случае, показывает, что религия представляет собою нечто иррациональное или, как более удачно выразился Лейбниц, заменяя противоположное понятие восполняющим, нечто сверхразумное. Никто не станет сомневаться в этом тяготении веры к мистицизму. Но в философии оно неуместно. Это признавал и единственный выдающийся богослов прошлого столетия, бывший в то же время и философом — Шлейермахер, как ни близким чувствовал он себя лично к религиозному мистицизму. Пожалуй, один он из всех своих современников понимал, что хотя Кант и разрушил старую рационалистическую метафизику, однако не устранил тем самым метафизические проблемы вообще. Они остались, и останутся навсегда, ибо это неизбежные проблемы человеческого разума, хотя бы пути, по которым должна идти в их разрешении современная метафизика, и были иными, чем прежде. Не с высот трансцендентных понятий должна метафизика спускаться в обширное поле опыта, но с него подниматься, чтобы, подойдя к границам опыта, задаться вопросом, как возможно за его пределами достичь последнего единства мышления и бытия по имманентным мышлению законам связи данных в опыте явлений. И для такой метафизики критическая работа Канта отнюдь не потеряна: как, с

одной стороны, недопустимо переносить метафизические проблемы в гносеологию, так, с другой, необходимо, чтобы не теория познания была подчинена, как в старом рационализме, метафизике, но, наоборот, принципы познания служили обоснованием метафизики[1].

[1] Относительно этого требования ср. мою System der Philosophie I[3], S. 339 ff. и Kleine Schriften, Bd. I, S. 132 ff., 214 ff.

Содержание

Предисловие автора 3
Предисловие переводчика 5

I. Задачи и методы психологии народов 8
1. Задача психологии народов 8
2. Программа исторической науки о принципах 16
3. Главные области психологии народов 27
4. Спорные вопросы психологии народов 40

II. К вопросу о происхождении языка 44
Звукоподражания и звуковые метафоры 44

III. Индивидуум и нация 59
1. Индивидуализм в предании и в истории 59
2. Происхождение психологии народов 65
3. Критика возражений против психологии народов 71
4. Индивидуализм в современном языковедении 81
5. Естественно-исторические аналогии к истории языка 85
6. Теория подражания 89

IV. Прагматическая и генетическая психология религии 96
1. Прагматическая философия 96
2. Прагматическая философия религии 106
3. Прагматизм и немецкая теология 116
4. Генетическая психология религии 126